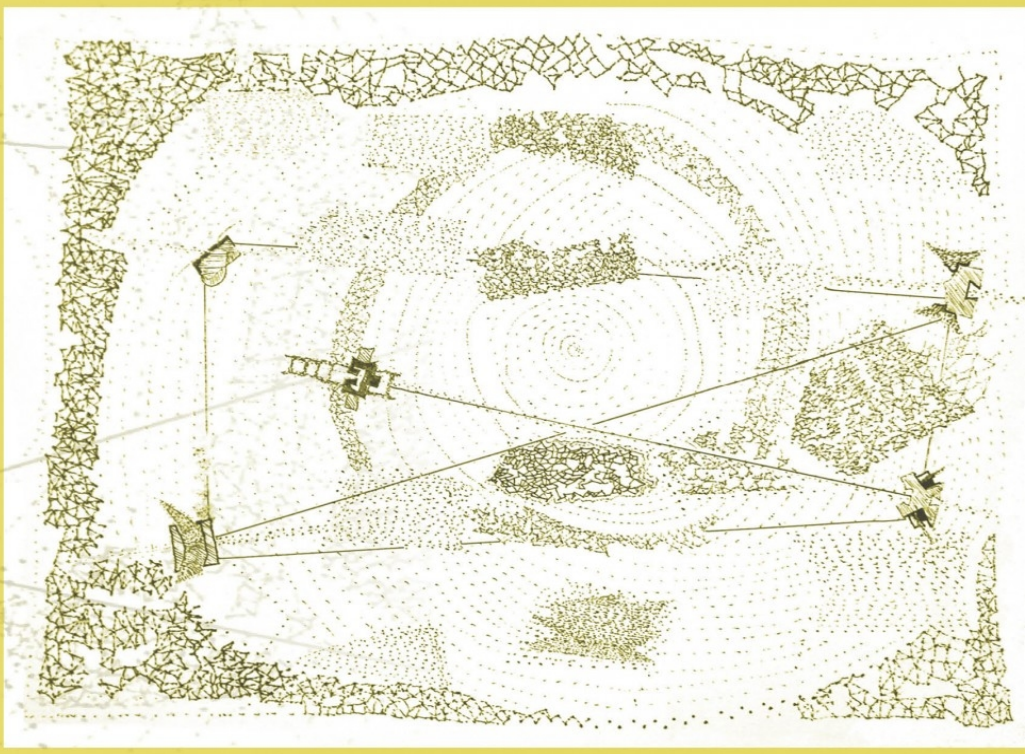
Marià Corbí



La construcción de los proyectos axiológicos colectivos

Principios de Epistemología Axiológica

LA CONSTRUCCIÓN DE LOS PROYECTOS AXIOLÓGICOS COLECTIVOS

PRINCIPIOS DE EPISTEMOLOGÍA AXIOLÓGICA

LA CONSTRUCCIÓN DE LOS PROYECTOS AXIOLÓGICOS COLECTIVOS

PRINCIPIOS DE EPISTEMOLOGÍA AXIOLÓGICA

Marià Corbí

CeTR
Centro de Estudio de las Tradiciones de Sabiduría

bubok
www.bubok.es

La construcción de los proyectos axiológicos colectivos
Principios de Epistemología Axiológica

Portada: Ilustración cedida por Rubén Caruso.
http://www.rubencaruso.com/
© 2013: Marià Corbí

Editorial Bubok Publishing S.L.
www.bubok.es

ISBN: 978-84-686-3343-5
Depósito legal: B. 830-2013

Índice

Prólogo 9

PRIMERA PARTE:
Principios generales

Hacia una nueva antropología 17
La cualidad específicamente humana: una naturaleza no-naturaleza, por su doble acceso a la realidad 21
Nuestro núcleo antropológico 23
El silencio es el recurso fundamental de nuestra especie 30
Toda cualidad humana siempre ha ido unida al interés por lo real, la capacidad de silenciarse y distanciarse de formas concretas 32
La urgencia colectiva del cultivo del silencio laico 36
El doble acceso a lo real y el doble uso de nuestras facultades 37
Reflexiones para un estudio correcto del fenómeno axiológico humano 40
Proceso y método de la investigación de la epistemología axiológica 44
Lo concreto, lo sensitivo, lo cualitativo y lo axiológico 47
Estructura de la lengua, de la antropológica, la de los sistemas axiológicos y de la comunicación 48
La estructura propia de la lengua 59
En la estructura antropológica, como en la lingüística todo es interdependiente 62
Los sistemas axiológicos de las nuevas sociedades 65
La frontera entre lo intralingüístico y lo extralingüístico 66
Texto, contexto lingüístico y extralingüístico 68
Relaciones estructurales entre texto, contexto y situación 69
El sentido de la vida para un ser necesitado, la transposición a la lengua y la distancia objetiva 71
El análisis de componentes de la lengua y la construcción de los sistemas axiológicos 73
La generación de proyectos desde postulados axiológicos 78
¿Existe un mundo natural? 81
La abstracción y sus tipos 85

SEGUNDA PARTE:
Principios de la formalidad concreta

En la lengua natural todo es concreto y cualitativo, nada es abstracto 93
Consecuencias axiológicas de este hecho en las sociedades científico/técnicas 97
Elasticidad de las formaciones lingüísticas y expresivas 102
Contraposiciones, sistema y proceso 104
La estructura elemental de la formalidad concreta. 106
Morfología de la estructura elemental semiótica 110
Reglas de transformación de la estructura elemental 111
Las modalidades 114
Lo conseguido hasta aquí para la construcción de los sistemas axiológicos 114
El discurso
Unas pocas reflexiones generales 115
Los actantes 118
Los actantes en las nuevas sociedades. El prestigio y la fuerza atractiva de los sistemas axiológicos en las sociedades de conocimiento 126

TERCERA PARTE:
Interdependencia entre la lengua natural y los sistemas axiológicos colectivos

Los diversos usos de la lengua y el supuesto práctico del uso de la lengua 131
Papel axiológico de la lengua: recopilación de algunos principios de epistemología axiológica 132
Observaciones metodológicas. Un compendio 136

CUARTA PARTE:
Análisis míticos

El mito epopeya "Enûma Elish" 147
Descenso de Inanna al infierno 212
Símbolo niceno-constantinopolitano 235

QUINTA PARTE:
La creación de proyectos axiológicos colectivos en las nuevas sociedades

Tareas de la epistemología axiológica 251
Rasgos del sistema de sobrevivencia de las sociedades de innovación 255
La creación de postulados axiológicos 257
Los proyectos axiológicos; consideraciones generales 265
Proyecto axiológico para un equipo de investigación 289
Esquema general para la construcción de proyectos colectivos en las sociedades de conocimiento 297
El cultivo de la cualidad humana profunda (la espiritualidad de nuestros antepasados) en sociedades de conocimiento globalizadas 298
Formas generales de cultivo de la cualidad humana profunda 310

A modo de conclusión 323

Bibliografía 327

Prólogo

Nos planteamos el problema de crear un saber sobre lo axiológico, es decir, sobre todo lo que tiene que ver con los valores humanos; el problema de generar una epistemología axiológica para las sociedades de conocimiento y cambio continuo.

Las sociedades preindustriales pensaron y vivieron con el convencimiento de que sus proyectos axiológicos colectivos los recibían de sus antepasados sagrados o de los dioses.

Las sociedades de la primera industrialización estuvieron convencidas de que recibían sus proyectos axiológicos colectivos de la naturaleza misma de las cosas o de la dinámica inevitable de la historia, a través de la filosofía y de las ciencias. En las nuevas sociedades industriales de conocimiento ya sabemos y vivimos que no los recibimos de nadie ni de nada, sino que los tenemos que construir nosotros mismos.

Lo que tenemos que construir es un proyecto colectivo de vida que nos diga:

- cómo organizar nuestra asociación simbiótica;
- cómo organizar nuestra procreación, tanto física, como cultural y axiológica;
- cómo actuar en el medio de forma adecuada para nuestra sobrevivencia y que sea sostenible para nosotros y para el medio;
- cómo convivir en una sociedad globalizada;
- cómo cultivar nuestro doble acceso a lo real. Hablaremos de ese doble acceso cuando tratemos el problema de la necesidad de una nueva antropología.

La crisis axiológica que estamos sufriendo es la más grave que ha sufrido la humanidad en su larga historia. ¿En qué se fundamenta esta afirmación? En que tenemos que realizar un tránsito que jamás ocurrió en el pasado: pasar de programarse para no cambiar y bloquear todo posible cambio de importancia y toda posible alternativa, a tener que programarse para fomentar, mantener y motivar el cambio constante.

En este tránsito, que nos resulta inevitable, se levantan graves preguntas: ¿Es posible ese tipo de programación de cambio continuo para unos vivientes? ¿Es posible para los humanos vivir libres de toda sujeción a formas? ¿Dónde habrá que hacer pie, social e individualmente, para poder vivir en libertad completa de sumisión a fórmulas y formas intocables, y para poder cambiar lo que convenga y cuando convenga? ¿Es posible, a unos pobres vivientes como nosotros, vivir en esa continua vaciedad de puntos de apoyo fijos y en la continua creatividad?

Tenemos experiencia de que algunos individuos son perfectamente capaces de asumir esa situación sin que les suponga un desequilibrio psíquico, porque así viven los verdaderos científicos y los verdaderos artistas, y nos atreveríamos a decir que los verdaderos espirituales, pero ¿es eso posible para colectividades enteras?

Todas estas graves preguntas no hacen más leve la seria crisis axiológica que estamos sufriendo, que es la matriz de todas nuestras restantes crisis: la moral, la política, la económica, la social, la familiar, la individual, la religiosa.

Tenemos un problema muy serio con lo axiológico en general, y no tenemos ningún saber sobre cómo manejarnos convenientemente en ese asunto tan central y básico para unos seres necesitados como nosotros.

Nuestros antepasados construyeron sus proyectos colectivos, que eran sus sistemas de valores, a lo largo de milenios. Los construyeron ellos, no los recibieron, aunque así tuvieran que interpretarlo. ¿Cómo lo sabemos? Porque el análisis de sus proyectos, expresados y vividos en mitos, símbolos y rituales nos da que todos los pueblos que vivieron de la misma forma, tenían fundamental-

mente unos mitos, símbolos y rituales idénticos en sus estructuras profundas, aunque en ocasiones muy diferentes superficialmente. Así ocurrió con los cazadores/recolectores, con los horticultores, con los agricultores de riego organizados en grandes estados y con los ganaderos.[1]

Hemos podido comprobar que sus mitos, símbolos y rituales los modelaban a partir de sus modos de vida, y para mejor adaptarse a esas formas de su vivir. Cuando cambiaba el modo preindustrial de vida, cambiaban también sus proyectos colectivos en la misma dirección.

Nuestros antepasados construyeron, pues, sus propios proyectos, aunque no fueran, ni pudieran ser, conscientes de ello. Sus construcciones colectivas debían servir y ser adecuadas a sociedades preindustriales estáticas, debían, pues, bloquear los cambios importantes y las alternativas. Lo hacían proclamando su intocabilidad. El procedimiento que se utilizó para asentar con firmeza esa intocabilidad fue atribuirlos a antepasados sagrados o a dioses. Así quedaban sacralizados e inalterables.

Nuestros antepasados ni pudieron tomar conciencia de que construían ellos mismos sus propios proyectos axiológicos, porque lo hacían a lo largo de milenios, ni tampoco debían tomar conciencia de ello, porque hubieran quebrado su intocabilidad. Los procedimientos para asentar su absoluta intocabilidad podríamos decir que eran ardides del sistema de programación de sociedades estáticas.

Las primeras sociedades industriales modificaron de esos programas colectivos, sólo lo que era inevitablemente necesario, pero continuaron manteniendo la intocabilidad, tanto de lo alterado como de lo mantenido, atribuyéndolo a la naturaleza misma de las cosas.

Nosotros tenemos que construírnoslos sabiendo que nosotros mismos somos los constructores. Necesitamos autoprogramarnos

1 Corbí, M. 1983. *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas. La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos.* Salamanca. Universidad de Salamanca.

para motivarnos, edificar nuestro sentido de la vida, nuestra conexión colectiva; necesitamos construir una base sólida de cualidad para utilizar convenientemente nuestras tecnociencias y para dar a su crecimiento exponencial y a su enorme poder un buen uso para el bien de la humanidad y de todo lo viviente en este planeta.

Como nuestros antepasados no fueron constructores conscientes de que lo eran, no nos dejaron como legado un saber sobre cómo edificar proyectos colectivos, eso era inconcebible para ellos porque hubiera sido anular su sacralización.

Así, pues, estamos en una gran crisis axiológica, sin ningún saber sobre cómo construir nuestros proyectos. Tenemos que solventar una crisis completa y compleja, y ser capaces de cambiar nuestros proyectos al ritmo de la marcha acelerada de nuestras ciencias y tecnologías, sin un saber adecuado para esa tarea.

Se nos plantea el problema de tener que crear un saber nuevo para manejar lo axiológico, de tener que crear una epistemología axiológica. Con ese saber tenemos que hacernos capaces de manejar todo lo axiológico para poder crear nuestros propios postulados y proyectos axiológicos colectivos, a todo nivel, incluido el individual. Los crearemos nosotros mismos, apoyándonos en nosotros mismos y contando explícitamente que corren a nuestro propio riesgo. Nadie ni nada nos dará ese trabajo hecho.

Tenemos que ser capaces de construir nuestra propia motivación para vivir, y una motivación tal que funcione con la eficacia de los mecanismos de estímulo/respuesta de los restantes animales.

Nuestras construcciones deben ser capaces de cambiar convenientemente al paso de las transformaciones constantes que las tecnociencias introducen en nuestros modos de vida, en nuestras formas de pensar, sentir, organizarnos, valorar y actuar. La necesidad de continua transformación nos impide partir de creencias, tanto laicas como religiosas, porque las creencias fijan y nos vemos forzados a movernos continuamente.

Nuestro punto de partida no puede ser más que el conocimiento de nuestra naturaleza de vivientes que hablan. Ese es nuestro fundamento irrenunciable.

Nuestra programación colectiva ha de ser adecuada a un viviente, por consiguiente ha de ser axiológica. Una motivación racional sería inadecuada e insuficiente. La razón es abstracta y opera con unidades abstractas y un viviente ni se mueve ni se conmueve con lo abstracto sino con lo concreto, con lo que entra por los sentidos y es capaz de activar el sentir. Los sistemas de motivación, nuestros sistemas de valores, no pueden ser meramente racionales sino que deben ser concretos, cualitativos, como lo son nuestras necesidades.

Cabe hacerse algunas preguntas inquietantes: crear un saber sobre lo axiológico, una epistemología axiológica ¿no será crear un nuevo riesgo y uno de los más graves? Porque crear un saber de cómo se maneja el mundo de todo lo axiológico es crear la posibilidad de manejarlo para bien, pero también para mal. Ya hemos experimentado largamente los daños que puede hacer el manejo de lo axiológico en las terribles y sangrientas dictaduras del siglo XX, en las dos guerras mundiales y en las numerosas guerras del mismo siglo. También lo experimentamos en el pasado en las crueles guerras religiosas. Todas esas violencias fueron generadas y mantenidas por la manipulación axiológica y la propaganda masiva. Fue una manipulación primitiva porque estaba fundamentada en la acumulación cuantitativa y en la utilización de la violencia y de la represión.

La epistemología axiológica, el saber sobre el manejo de lo axiológico, podrá ser más refinada y eficaz, sin que tenga que apoyarse ni en una propaganda masiva, ni tenga que ser coercitiva, violenta y perseguidora de la disidencia.

Hay que reconocer que es un saber peligroso, pero ¿qué saber no lo es? Hay, además, una razón de peso que nos excusa de todos nuestros escrúpulos morales y nos fuerza a asumir el riesgo, buscando las maneras de evitarlo: nos hemos quedado desmantelados de proyectos axiológicos y no podemos esperar razonablemente que bajen de los cielos, ni que broten de la tierra, de la naturaleza misma de las cosas.

Tampoco podemos mantener los proyectos axiológicos del pasado porque correspondían a sociedades preindustriales, patriar-

cales, autoritarias, provincianas, exclusivistas y exclusivas, que ya ni existen ni sería bueno que pretendieran prolongar la vida de ese tipo de proyectos axiológicos en las condiciones de las nuevas sociedades industriales de innovación y cambio, globalizadas.

Tenemos que construírnoslos nosotros mismos, porque sin ellos no podríamos manejar convenientemente la potente marcha de nuestras tecnociencias, ni podríamos sobrevivir.

No hay opción posible, hay que hacerlo. Y si bien se considera, ¿cuándo, en el pasado, nuestros antepasados no corrieron riesgos con la construcción de sus proyectos colectivos? Los corrieron y gravísimos y cometieron enormes errores, y no sólo en el siglo XX sino también en el siglo XIX con la cuestión de las nacionalidades y antes con los terribles enfrentamientos religiosos; la lista sería larga.

Estamos abocados a tener que construir ese saber para poder sobrevivir en las nuevas circunstancias de las sociedades de conocimiento y cambio continuo. Tenemos que asumir nuestra responsabilidad, con los riesgos que supone, como ya nos ocurre con la creación y desarrollo de las ciencias y tecnologías, a las que, por otra parte, no podemos renunciar. Una cuestión lleva a la otra.

Tenemos que construir ese saber sobre lo axiológico apoyándonos en nosotros mismos y a nuestro propio riesgo. Por consiguiente, esa ciencia axiológica debe podernos decir cómo construir nuestra propia cualidad humana y tal que sea un sólido fundamento desde el que podamos edificar nuestros postulados y proyectos axiológicos, que sean a su vez de cualidad para manejar y dirigir convenientemente nuestras potentes ciencias y tecnologías, nuestras empresas, organizaciones políticas, económicas y de todo tipo.

Para construir esa cualidad humana no parece que tengamos otra solución racional que heredar la sabiduría de nuestros antepasados, sin que ello suponga heredar simultáneamente sus maneras de pensar, sentir, organizarse y vivir, porque no nos es posible en las sociedades de conocimiento y cambio continuo. Tenemos que poder heredar la cualidad humana de nuestros antepasados e intentar encontrar los medios de cultivarla, pero de forma adecuada a las nuevas condiciones culturales.

La epistemología axiológica debe podernos decir cómo construir nuestra cualidad humana, individual y colectivamente, y, a la vez, cómo cultivar la cualidad humana profunda. Sin un número crítico de hombres y mujeres dotados de cualidad humana profunda, no puede haber colectivos con cualidad humana.

PRIMERA PARTE:
Principios generales

Hacia una nueva antropología

La desaparición de las sociedades preindustriales, la generalización de la industria y el asentamiento de la sociedad de conocimiento, de innovación y cambio continuo nos han conducido a la crisis de las creencias religiosas y laicas, y nos han llevado a la conciencia de que todos los parámetros de nuestra vida nos los construimos nosotros mismos.

Esta situación nos fuerza a que nuestro punto de partida para construir la epistemología axiológica sea antropológico, lingüístico y social. Tendrá que ir, por consiguiente, desnudo de creencias religiosas o laicas. No podrá partir de ninguna ortodoxia religiosa, ni tampoco de ningún cuerpo ideológico. Nuestro punto de partida tendrá que ser aséptico de toda opción axiológica como opción metodológica, en la medida que nos es posible, que jamás en ninguna ciencia es total porque siempre son construcciones de un viviente.

Arrancamos de una base biológico-cultural. Partimos de datos, sin reduccionismos.

El primer dato es que la cultura es un fenómeno propio de un viviente. Es la forma de vida de un animal viviente. Los humanos somos animales culturales. Es importante partir desde ese suelo, sin ensoñación ninguna.

La cultura tiene una función biológica, aunque la sobrepase. Su función primaria es biológica: proporcionar una forma concreta de vida viable a un viviente que ha dejado en gran parte indeterminado genéticamente su modo de vida.

En la especie humana, la vida inventa un modo rápido de adaptación a las transformaciones del medio. Las restantes especies animales se adaptan genéticamente al medio y a sus transformaciones. Eso les lleva millones de años.

En la especie humana aparece un nuevo procedimiento de adaptación al medio: dejar determinado genéticamente sólo la condición fisiológica, el modo simbiótico de vida, la condición sexual y la competencia lingüística. Dejando indeterminado cómo sobrevivir en el medio, la forma de asociación para sobrevivir, cómo organizar la vida sexual y la crianza y la forma de la lengua concreta. Están indeterminados todos los "cómo".

Todo eso indeterminado se concreta mediante el habla. Hablando en grupo se crean programas para construir una naturaleza viable en unas condiciones de sobrevivencia fijadas.

El habla humana tiene dos formas de funcionamiento.

La primera forma es el *habla constituyente*. Es la que construye el programa que concluye y completa la indeterminación genética. El habla constituyente es el software, la naturaleza humana concreta.

La segunda forma es la que corresponde al *uso cotidiano del programa*; es el desarrollo de la vida y la comunicación dentro del programa constituyente.

El habla constituyente ha de ser axiológica porque tiene que programar a un viviente necesitado en un medio dado, y ha de hacerlo de forma que le estimule a satisfacer sus necesidades.

El habla constituyente debe construir un medio axiológico estimulante, un actor motivado frente a un medio concreto, unos modos de relación social que aseguren la colaboración y la simbiosis, unas motivaciones para la cohesión.

El habla constituyente en las sociedades preindustriales para cumplir esas funciones, usó narraciones cargadas de contenido axiológico. Esas narraciones son los mitos, los símbolos y las acciones rituales.

Una mitología estaba formada por un conjunto de narraciones subdivididas en subconjuntos. Cada uno de esos subconjuntos debía programar un ámbito de la vida del colectivo y de los individuos. La totalidad de todas las narraciones debía establecer la interpretación del medio, la motivación para actuar en él, cómo actuar en él determinando las diversas formas de trabajo, el modo concreto de practicar la sexualidad y cómo llevar adelante la crianza. Establecía los modos

de organización social y su motivación, y determinaba maneras para mantener, imponer y actualizar el lenguaje constituyente.

La finalidad de las acciones rituales era implantar y mantener vivo en la conciencia de la colectividad las narraciones mitológicas programadoras y actualizar los símbolos centrales que sostienen los edificios mitológicos.

La finalidad de los mitos, símbolos y rituales es primariamente biológica: construir un viviente cultural viable en unas circunstancias determinadas. Esta finalidad primaria no debe olvidarse en ningún momento. Las demás funciones de los mitos, símbolos y rituales son derivadas.

La finalidad primaria de mitos, símbolos y rituales es suplir y completar la indeterminación genética de nuestra especie y construir una naturaleza humana viable en unas condiciones preindustriales dadas.

Lo que es propio de nuestra especie, lo que la caracteriza, es *no tener una naturaleza fijada.*

Entendemos como poseer una naturaleza: tener unas condiciones determinadas de actuación en un medio; tener un medio determinado tanto en lo relativo a las acotaciones objetivas del medio, como en lo referente a la relación de esos actores entre sí, o en lo referente al valor estimulativo de una cosa y otra; tener determinadas las relaciones intraespecíficas y extraespecíficas; tener determinada la organización social; tener determinada la forma de relación sexual y la forma de llevar adelante la crianza.

Nosotros no tenemos nada de eso fijado, lo determinamos mediante nuestras construcciones culturales, hablando. Por tanto, *no tenemos naturaleza.* Lo que tenemos son los elementos básicos para construir nuestra naturaleza: la fisiología, el condicionamiento sexual, el condicionamiento simbiótico, y el instrumento de construcción, el habla.

El habla (la competencia lingüística) es un invento biológico, pero la forma concreta de hablar es una construcción cultural.

Las funciones mítico-simbólico-rituales distintas de la pura función de completar la indeterminación genética en unas circunstancias dadas de sobrevivencia, son secundarias y consecuencia de su destino

primario. Podríamos citar la función de dar un sentido a la vida más que biológico, la de abrir a la dimensión gratuita y sagrada de la existencia, o la de construir las religiones, posibilitar el arte, etc.

Ninguna de estas funciones derivadas es la pretensión primaria de mitos, símbolos y rituales. Por consiguiente la perspectiva para una correcta comprensión de los mitos, símbolos y rituales es partir de su pretensión primaria biológica. Sin partir de ahí no se puede comprender adecuadamente sus otras funciones, especialmente la religiosa.

Los mitos, símbolos y rituales constituyen como el software desde el que se modela la realidad en unas determinadas condiciones preindustriales, para poder sobrevivir en ella. Desde ahí se modela también la expresión de nuestro acceso a la dimensión gratuita, absoluta, no relativa de la realidad en sus diversas modalidades.

Los mitos, símbolos y rituales no pretenden pues explicar y describir la realidad en ella misma, lo que es valioso o no lo es en sí mismo, lo que es la naturaleza humana esencial, ni explicar lo que es la naturaleza de la sociedad y de su organización, ni describir el mundo de lo sagrado, el más allá, ni tampoco establecer el modo sagrado de vida. Lo que proclaman, en cualquiera de sus ámbitos, no es una descripción de lo que hay. Sólo dicen lo que hay que pensar, sentir y cómo hay que actuar en el medio y con los otros hombres para sobrevivir en unas condiciones determinadas. Y cuando hablan de la dimensión absoluta, no la describen, sino que modelan su expresión y su modo de vivirla.

Convendría ahora establecer la diferencia entre un *símbolo* como perteneciente al software de una colectividad, de una *metáfora*: metáfora es una unidad semántica de un campo a) que se transfiere a otro campo b) para ordenarlo y hacerlo comprensible.

La función designativa de la unidad semántica en el campo a) es de término a cosa. La función designativa de la unidad semántica en el campo b) no es la relación de término a cosa, sino de término a algo semejante a la significación transferida. Es, pues, una designación peculiar, no cósica.

La metáfora funciona, en su estructura metafórica, aislada. El símbolo de que tratamos tiene también estructura metafórica pero no funciona aislado, sino únicamente dentro del sistema mítico.

Los mitos, símbolos y rituales, cuando se emplean para hablar de lo sagrado tienen estructura metafórica y la función designativa propia de la metáfora. Esto vale de las narraciones, de los símbolos tomados aisladamente y de los rituales.

Necesitamos aclarar estas nociones para el estudio de los mitos. Precisamos estudiar los mitos porque fueron los proyectos axiológicos colectivos del pasado. Su estudio nos permitirá aprender a construir los proyectos adecuados a nuestras nuevas condiciones culturales.

La cualidad específicamente humana: una naturaleza no-naturaleza, por su doble acceso a la realidad

Los vivientes no humanos tienen naturaleza porque su programa genético les proporciona una clara determinación de su mundo, una precisa interpretación y valoración del medio y de sí mismos, y les da todas las formas y normas de actuación. Algunas especies tienen un cierto margen de indeterminación y, por tanto, de aprendizaje, pero siempre es corto.

Para los animales, el medio es la lectura que hacen de él. Las cosas son su significación, su valor estimulativo para la acción, no tienen más dimensiones.

Por esa razón, *el mundo de los animales es binario:* el animal como sujeto de necesidades, por un lado, y el medio como conjunto de acotaciones y significaciones, por otro.

Esa resulta ser una forma lenta de adaptación al medio. El animal está preso en su medio, porque para él las cosas, sus cosas, son su significación. Para cambiar su relación con el medio, tiene que hacer una mutación genética. El animal cambia con una lentitud de millones de años o se extingue.

La invención biológica de la lengua crea un viviente de estructura ternaria: el sujeto de necesidad, la lengua como intermediaria, y el medio.

Este es el invento capital del habla: transferir el significado de las cosas al soporte acústico. La palabra será la unión del significado y el significante acústico, refiriéndose a las cosas.

Así se produce la distancia entre la interpretación/valoración de la cosa, que ahora reside en la forma acústica, y la cosa misma. Así los humanos tenemos *un doble acceso al medio y a nosotros mismos.* El primero es el acceso al significado que tiene para nosotros, que es la interpretación/valoración de las cosas en relación a nosotros como vivientes necesitados, y el segundo es el acceso a las cosas mismas, independientes de su significado para el viviente necesitado que somos. Por esta vía, las cosas tienen más dimensiones que el significado que les atribuimos y, por tanto, *no se identifican con ese significado.*

Así dejamos de estar enclaustrados en el medio, como los animales, porque llegamos a saber, explícita o implícitamente, que las cosas existen por sí mismas, independientes de su relación con nosotros, y llegamos a saber que pueden tener otras significaciones, con respecto a nosotros, de las que les atribuimos.

Llegamos a saber que al existir en sí mismas, las cosas no tienen ninguna de las significaciones que les atribuimos. Esa libertad del medio equivale a una no-naturaleza.

Los significados del medio no nos vienen dados con el entorno mismo, nos vienen dados a través de la lengua, con la modelación que hacemos de lo que nos rodea, y que asimilamos a través de la socialización.

Con la modelación nos construimos una naturaleza, que es una interpretación y valoración del medio y de nosotros mismos, y también unas formas de actuar en él, y lo hacemos aprendiendo a hablar en grupo.

Esta naturaleza no-naturaleza, de estructura ternaria, es una forma de la vida para la adaptación rápida a los cambios del medio o para provocarlos.

Nuestro núcleo antropológico

Nuestra estructura ternaria de vivientes nos proporciona *una doble experiencia de lo real:* la experiencia de lo que la realidad significa para mí, como ser necesitado, al igual que los restantes vivientes; y la experiencia de lo real en su ser y valor absoluto, sin relación conmigo y mis necesidades.

Experimentamos nuestro propio ser como una naturaleza construida con los frágiles medios de nuestro hablar en grupo, y como navegando en la inmensidad vacía y absoluta de lo que es, que es también lo que nosotros mismos somos.

Somos libres en el medio, pero al precio de una no-naturaleza. Esa es una experiencia de ser en el abismo o de ser el abismo.

Esa naturaleza no-naturaleza o doble experiencia de lo real es *nuestra cualidad específica humana, nuestro núcleo antropológico*.

Nuestra cualidad específica humana nos permite comprender y sentir que *"Eso de ahí"*, que me incluye también a mí, no es como yo pueda concebirlo ahora o en el futuro. Esa es la experiencia constitutiva de humanidad y la raíz de nuestra naturaleza sin-naturaleza.

Esa es la experiencia de "Eso" sin forma, porque sé que es independiente de cualquier forma que le pueda dar.

Ese "sin fondo" es mi propio fondo, mi naturaleza de hombre, mi no-naturaleza. Esa experiencia del segundo nivel de la significación de lo real, es la propia del abismo sin forma ni fondo sobre el que, como vivientes hablantes, estamos inmersos.

No nos estamos moviendo en especulaciones, estamos frente a datos antropológicos.

Para un viviente, la experiencia de una naturaleza no fijada, es equivalente a la experiencia de un vacío insondable. Y esa no fijación de nuestra naturaleza es vivida, de manera oscura o clara, en la cotidianidad humana.

La experiencia del doble nivel de significación de lo real es la *distancia objetiva*.

La experiencia mental y sensitiva del abismo de ser de nuestra naturaleza no-naturaleza, cuyo centro es la distancia objetiva (distancia

entre la significación de las cosas para mí, y las cosas independientes de su relación conmigo) que crea nuestra estructura de vivientes hablantes, *es nuestra cualidad específicamente humana.*

Esa cualidad tiene su fundamento más allá de toda forma y de todo sistema de representación. Es una certeza que no hace pie en concepciones, ni convicciones, ni creencias sino que se asienta, oscura o claramente, en una presencia absoluta de "Eso que es", fuente, vacía de representación, de todo ser y de todo valer. Esa presencia se vive como una ausencia porque es una presencia de lo que es completamente inobjetivable.

El doble acceso a lo real, que es nuestra cualidad específica, es también un invento biológico, no es una creación cultural; su pretensión es conseguir la máxima flexibilidad con relación al medio. Esa flexibilidad nos permite adaptarnos al medio, o adaptarlo a nosotros, cuando convenga.

Esa es una condición fundamental de nuestra cualidad específica, y es, también, nuestra ventaja competitiva con respecto al resto de los animales.

Este doble acceso a lo real, siempre presente aunque no siempre de manera clara y consciente, determina todos los rasgos de nuestros fenómenos cognoscitivos, volitivos, de organización y de acción. En resumen, todo nuestro saber, querer y hacer, están mediatizados por nuestro doble acceso a la realidad.

También gracias al doble acceso a la realidad sabemos cuál es *el núcleo generador de las religiones,* ese núcleo está formado por:

- nuestra naturaleza de hablantes,
- y los dos niveles de experiencia de lo real que esa condición nos abre.

Ese núcleo, que nos llevó a experimentar y vivir la dimensión en sí y absoluta de lo real,

- en unas condiciones preindustriales y estáticas de vida,
- con una programación mítico-simbólica y ritual,

generó las religiones.

Los generadores de las religiones fueron:
- nuestra condición de hablantes,
- nuestro doble acceso a la realidad,
- un sistema de vida preindustrial,
- un sistema de programación mítico-simbólico.

Los dos primeros factores son constantes a todas las posibles culturas, porque forman nuestro núcleo antropológico, los dos siguientes son variables. Si faltan los dos últimos factores, las religiones entran en crisis grave.

En los mitos, símbolos y rituales se hace presente el doble nivel humano de significación de lo real: el de la significación primera, ordenada a nuestra sobrevivencia, que el mito programa y estructura; y el de la significación segunda o absoluta de lo real, que el mito trasluce y expresa en sus puntos centrales.

Lo que es el núcleo que constituye nuestra especificidad como vivientes, es el núcleo generador de religiones en unas condiciones preindustriales de programación mítico/simbólica. Ni condiciones preindustriales de vida, ni programación colectiva mítico/simbólica, existen ya. Lo que queda es el núcleo vigente en todo tipo de culturas que no es religioso ni tiene una explicación religiosa. Es nuestra estructura antropológica en una situación industrial. Es un núcleo antropológico generador de formas que no tiene en sí sacralidad ninguna.

En las nuevas circunstancias culturales de la segunda industrialización, ¿qué forma tomará el núcleo que en el pasado generó las religiones? En nuestra situación, nuestra condición de hablantes y el doble acceso a la realidad permanecerán como elementos constantes de lo que generó las religiones, pero no serán capaces de generar religiones; no obstante, de alguna forma tendrá que expresarse y vivirse la dimensión absoluta de lo real. Esa dimensión no podrá dejarse definitivamente en la sombra, porque su cultivo vale por sí mismo y porque es el que nos dota de la flexibilidad que tanto necesitamos en las nuevas sociedades industriales.

Cuanto más explícito sea el cultivo de la dimensión absoluta de nuestro acceso a lo real, mayor y más explícita será nuestra flexibilidad y nuestra cualidad humana.

Ese cultivo no se presentará, como en el pasado, en narraciones míticas, programadoras de los colectivos. Estamos abocados a recomponer por completo, fuera de mitos y símbolos y fuera de las religiones, lo que estaba investido por las religiones.

Tendremos que aprender a comprender, experimentar y cultivar la dimensión absoluta de nuestra experiencia de lo real, pero sin formas religiosas. Por consiguiente, tendremos que hacernos capaces de explicar, desde nuestro doble acceso a la realidad, que es nuestra cualidad y diferencia específica como vivientes, todos los fenómenos culturales de nuestra estirpe, incluidas todas las sutilezas de lo que nuestros antepasados llamaron la espiritualidad; y eso sin tener que recurrir a una supuesta condición espiritual humana, explícita o implícita.

Pero no sólo tenemos que explicar desde la doble dimensión de nuestro acceso a lo real esos fenómenos cognoscitivos, sensitivos y activos más sutiles, sino también los rasgos del funcionamiento de nuestro deseo insaciable, que es el motor de nuestra vida.

Un deseo insaciable como el humano no es explicable más que desde nuestro doble acceso a lo real. Los animales carecen de deseos insaciables; para ellos todos los deseos son saciables. Nuestros deseos insaciables están directamente conectados con nuestra peculiar estructura antropológica.

Las formas no religiosas de nuestro núcleo específico tendrán repercusiones en nuestras formaciones políticas y sociales, pero sin pretensiones de imposición heterónoma sino como una posibilidad y una necesidad de conocimiento y de cultivo de una dimensión centralmente humana válida para nuestra situación actual y para el futuro.

La cualidad explícita y exclusivamente humana, que es la experiencia de la significación segunda de lo real, se vivirá y expresará libre, sin creencias, sin sumisiones, sin sacralidades intocables, sin jerarquías ni intermediarios.

Esa cualidad de certeza y firmeza no ligada a formas, ni tendrá forma religiosa, ni será religión, aunque podrá usar las formas religiosas del pasado para expresarse y trabajar, con tal de que ese uso se haga completamente libre de creencias y sumisiones.

Se podrán usar todas las riquezas de sabiduría del pasado religioso de la humanidad, pero exclusivamente para indagar lo que está más allá de toda forma, de todo sistema de interpretación y valoración. Se usarán las inmensas riquezas religiosas del pasado, pero exclusivamente para liberarse de toda forma y de toda sumisión.

Esa tarea es una indagación. Las grandes tradiciones religiosas de la humanidad son interminables tesoros de expresiones de esa otra dimensión de la realidad, aptas para ayudar a nuestra indagación del Sin-forma; son, también, grandes conjuntos de procedimientos y métodos para facilitar el silenciamiento de formas y representaciones, a fin de acceder directamente a "Eso que es", que se muestra en el mismo centro de nuestra naturaleza sin naturaleza de hombres.

En las nuevas circunstancias culturales necesitamos una epistemología axiológica que dé cuenta de todos los fenómenos axiológicos que se presenten en el viviente humano.

Ya hemos sostenido que los datos dan que nuestra especie tiene un doble acceso a la realidad. Es tarea de la epistemología axiológica dar cuenta de ese doble acceso: por qué se presenta en nuestra condición de vivientes, cómo se presenta, qué función biológica tiene, (porque la ha de tener, puesto que es un fenómeno de un viviente), cómo se cultiva (en el pasado con religiones y creencias y en el presente y futuro sin religiones ni creencias).

La epistemología axiológica tendrá que analizar también si la noticia de esa segunda dimensión de lo real, que es noticia para la mente, para el sentir y para la percepción, excede su función biológica y en qué sentido. Tendrá que analizar y comprender si, incluso en ese excederse de su función biológica, tiene también consecuencias positivas para la sobrevivencia en el medio y en grupo.

Ya hemos reflexionado sobre todo esto en varios escritos y también en este. Vamos ahora a recoger algunos aspectos no suficientemente remarcados. [2]

De esa dimensión autónoma, no relativa a nosotros, y en ese sentido absoluta, tenemos una noticia mental, sensitiva y perceptiva clara y cierta, pero enormemente oscura, porque no la podemos objetivar de ninguna manera. Pero su oscuridad no repercute ni resta, en nada, su función y su eficacia. Es más, debe permanecer oscura y cierta a la vez, para no bloquear la función relativa a nosotros de las realidades.

Si la dimensión absoluta se presentara como una significación clara y acotable, las realidades tendrían para nosotros dos significaciones al mismo nivel, lo cual complicaría, si no es que impediría, la clara e indudable significación que precisamos para actuar con decisión, sin ambigüedades ni dudas, para sobrevivir en el medio.

La función biológica central de esa segunda dimensión axiológica es mantenernos, en todo momento, flexibles frente a los posibles cambios de la significación de las realidades, a fin de que podamos cambiar nuestro proyecto axiológico y la forma de actuar y vivir colectiva cuando sea necesario o conveniente.

Como hemos afirmado repetidamente, esa segunda dimensión de lo real es la fuente de nuestra flexibilidad como especie; y es fuente de nuestra flexibilidad gracias a que se presenta siempre, en definitiva, —a pesar de las formas religiosas que pueda adoptar—, como cierta y oscura. Es algo así como el ruido de fondo del cosmos, siempre presente.

Por efecto de esa resonancia de fondo, que es la presencia constante, aunque no siempre advertida claramente, somos libres respecto a cualquier forma de cultura y a cualquier modo de vida. No estamos enclaustrados en un modo de sobrevivencia como los restantes animales.

2 Corbí, M. 2007. *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses.* Barcelona. Herder.

Corbí, M. 1992. *Proyectar la sociedad, reconvertir la religión. Los nuevos ciudadanos.* Barcelona. Herder.

La primera consecuencia biológica, pues, de esa segunda dimensión es la flexibilidad y la libertad de los grupos respecto a los modos de sobrevivir. Pero se siguen otras muchas consecuencias. Vamos a intentar enumerar algunas más.

La noticia mental y sensitiva de esa segunda dimensión abre las puertas a la indagación de lo que es independientemente de su inmediata relación con nuestras necesidades y expectativas. Abre las puertas a la búsqueda del saber, de las artes, a la gratuidad en las relaciones humanas y con el medio y, especialmente, abre las puertas a la indagación del gran misterio del existir, lo que nuestros antepasados llamaron espiritualidad y religión, y que nosotros tendremos que llamar profundidad del existir humano o *cualidad humana profunda.*

La noticia de la dimensión absoluta de lo real da una solidez insospechada a nuestras modelaciones de eso mismo real. Le da solidez y lo relativiza simultáneamente. Ese doble efecto contrapuesto nos permite actuar con decisión y convencimiento y, a la vez, nos permite cambiar todos nuestros patrones de vida cuando sea necesario o conveniente. Nos permite comprender que la cara relativa de nuestras convicciones es una forma de aquello absoluto, y que aquello absoluto no se liga a ninguna de nuestras modelaciones.

Esa noticia es la raíz que motiva nuestra búsqueda sin fin del saber, la verdad, la sabiduría, la belleza.

Es también la raíz de todas nuestras actitudes, sean mentales, sensitivas o activas, no egoístas, gratuitas, altruistas.

Es la causa de la nobleza y de la grandeza humana, sea en el ámbito que sea.

También tiene consecuencias no tan positivas:

- Es la raíz de nuestro deseo insaciable y, con ello de nuestra infelicidad.
- Nos induce con facilidad a una epistemología mítica que confunde nuestras modelaciones con el ser mismo de la realidad.
- Nos lleva a confundir las modelaciones que hacemos de lo real en determinados modos de vivir, con la resonancia de fondo inobjetivable.

Esa confusión se convierte en la fuente de todas las intolerancias y de sus innumerables crueldades.

Es también la causa de todas nuestras vilezas y maldades, tan grandes que ninguna de las restantes especies animales comete. Un deseo insaciable y un egoísmo que nunca se satisface son capaces de perpetrar las mayores atrocidades con otros seres humanos, con los restantes animales y con el medio.

El silencio es el recurso fundamental de nuestra especie

De nuestro doble acceso a la realidad resulta la posibilidad del silenciamiento completo de nuestras facultades. Esa posibilidad del silencio de la mente y el sentir resulta ser el recurso fundamental de nuestra estirpe.

En las nuevas sociedades industriales de conocimiento, innovación y cambio continuo, el interés por el silencio ha crecido, no sólo en relación al camino interior, sino también en relación al correcto funcionamiento de las personas en su vida privada y colectiva.

La capacidad de silenciamiento y distanciamiento que ese silencio supone, están en el mismo seno de nuestra estructura de vivientes culturales.

Vimos que tenemos dos momentos en nuestra relación con la realidad:

- uno regido por la necesidad y el deseo,
- otro desde la distancia de la necesidad y el deseo y, por tanto, desde el silencio de nuestros patrones de interpretación y valoración.

La capacidad de distanciamiento de nuestras necesidades, la capacidad de silenciar nuestros deseos y temores, interpretaciones y valores resulta ser un momento intrínseco de nuestra estructura de vivientes culturales y de nuestro sistema de sobrevivencia.

Si no existiera distancia entre la significación de la realidad y la realidad misma (como ocurre en los animales), no nos sería posible cambiar los modos de vida, no nos sería posibles la mutaciones culturales, estaríamos tan fijados como los restantes animales.

Esta es otra razón que prueba que la doble dimensión de nuestro acceso a la realidad no es una especulación sino un dato antropológico.

Se requiere un grado u otro de experiencia de la distancia entre la inmediatez de las necesidades y los deseos, y "Eso de ahí" independiente de necesidades y deseos. La noticia de "Eso de ahí", que es silenciamiento de deseos y necesidades, nos es necesaria para la correcta sobrevivencia de la especie como especie cultural.

Gracias a la capacidad de silenciamiento, hija de la noticia no relativa de la realidad, son posibles los cambios culturales, pueden existir las ciencias, la filosofía, el arte y la espiritualidad.

La experiencia de la dimensión absoluta de la realidad es consecuencia de la distancia y el silenciamiento de la necesidad y a la vez los genera. El acceso a la dimensión absoluta, que es también concomitante al uso de la lengua, nos permite hacer cambios en nuestra relación con el medio, incluso radicales, cuando las circunstancias lo requieren. Poder cambiar nuestros modos de vida, incluso radicalmente, es nuestra *cualidad específica* como vivientes.

De esta cualidad específica se deduce que un cierto cultivo de la dimensión de distancia y silencio es necesario para el funcionamiento de la cultura. Es necesario para que se dé, en individuos y colectividades, la capacidad y la posibilidad de responder adecuadamente a los cambios. Nunca es más urgente esta actitud que en sociedades de innovación y mutación continua.

Esta capacidad de alejamiento y de silenciamiento crea un ámbito de libertad y una peculiar cualidad en la relación con las realidades, que es netamente y exclusivamente humana.

Si no se da convenientemente la experiencia de distancia y silencio se daña la libertad, la flexibilidad, y la cualidad humana, desaprovechamos nuestra ventaja de especie y nos aproximamos a la condición de los restantes animales.

Incluso la actuación cotidiana regida por la necesidad y el deseo es diferente si se hace desde el confinamiento de una relación sin salida o si se hace contando siempre con una puerta a la espalda.

En cualquier estadio cultural se requiere esa experiencia de la dimensión absoluta de la realidad y su cultivo, pero cuando las sociedades se movían poco, no era tan urgente el cultivo de la flexibilidad. Por el contrario, en sociedades de conocimiento e innovación se requiere un peculiar cultivo de esa dimensión porque se necesita una gran flexibilidad y aptitud para el cambio, semejante al que se requiere para la investigación básica de las ciencias. Se necesita la capacidad de distanciamiento de los fundamentos y patrones centrales de nuestras construcciones mentales y modos de hacer. Esa es la raíz de la flexibilidad que requieren las sociedades de conocimiento.

Las nuevas sociedades, y los individuos de esas sociedades, deben autoconducirse y gestionarse sin disponer de un nivel de certeza apoyado en formas o fórmulas o patrones intocables, porque no pueden repetir el pasado y han de vivir en sociedades donde todo se mueve.

Tendrán que apoyarse en un ámbito de sí mismo y de la realidad que no esté ligado a formas, sino que las trascienda. Sólo así podrán cambiarlas cuando convenga. Habrá que cultivar esa cualidad con especial intensidad, para ello habrá que fomentar el interés profundo por la realidad, el silencio laico y la distancia de los propios intereses y patrones de interpretación, valoración y acción, y todo ello con intención pragmática.

Toda cualidad humana siempre ha ido unida al interés por lo real, la capacidad de silenciarse y distanciarse de formas concretas

No hay gran arte sin un profundo interés gratuito por la realidad y sin libertad de formas, para romperlas y alejarse de ellas cuando convenga, lo que significa la capacidad de poderlas silenciar.

Tampoco hay gran ciencia sin interés por la realidad, sin la capacidad de distanciarse y silenciar los paradigmas en uso, y sin la capacidad de crear nuevos patrones cuando convenga.

Lo mismo hay que decir, y con más razón, de la cualidad espiritual.

Sabio es el que es capaz interesarse por la realidad, distanciándose de las formas y silenciándolas, sin que eso debilite su certeza, por el contrario, la libertad de las formas acrecienta esa certeza.

El interés gratuito por la realidad y la capacidad de distanciarse de la sumisión a formas concretas va siempre acompañado por el silenciamiento de nuestros deseos y temores, de los recuerdos y expectativas, por el silenciamiento de todos nuestros patrones de interpretación, valoración y actuación. Esta actitud, que es una unidad con un triple aspecto: interés, distanciamiento y silenciamiento, lo representaremos con las siglas IDS. IDS es el recurso básico de la especie para adaptarse a los cambios o para crearlos. Tiene además otras funciones que estudiaremos más tarde.

El uso de la lengua conlleva, por su misma estructura, la capacidad de distanciarse de los estímulos y silenciarlos, por tanto, la capacidad de distanciarse del propio sistema de interpretaciones, valoraciones y de vida.

Esta capacidad es, por estructura, la posibilidad de silenciamiento radical. Con este recurso podemos hacer cambios en los sistemas de supervivencia, equivalentes a los cambios de especie en los animales.

Ese es el instrumento fundamental de la especie para adaptarse a las circunstancias, para modificar el medio, para crear nuevas formas culturales, si conviene. Este recurso básico es la raíz del éxito de nuestra especie.

Podríamos formular el siguiente *principio*: la capacidad de silenciar radicalmente las necesidades reales y urgentes, es el instrumento de nuestra especie para satisfacer, con mayor eficacia que las restantes especies, las necesidades reales y urgentes, en situaciones de cambio.

En el ser humano, la vida descubrió que la capacidad de silenciar la necesidad, y todo lo que ella comporta, es un potente instrumento de adaptación rápida y profunda.

La eficacia del invento reside en que la capacidad de silenciamiento sea total, radical; si no fuera radical y total, arrastraría estructuras del pasado, con ello la flexibilidad se vería afectada, no se podrían

realizar cambios equivalentes a las mutaciones de especie, transformaciones culturales radicales.

En las sociedades preindustriales se usó ese recurso humano básico, pero sin ser conscientes de ello porque los cambios eran poco frecuentes, y porque eran lentos.

En sociedades de conocimiento es necesario tematizar y utilizar explícitamente este recurso. Consecuentemente, habrá que aprender a cultivar el silencio laico, tanto individualmente como en grupo. Sin esa capacidad, se dificultaría enormemente el funcionamiento de las sociedades de conocimiento.

La pretensión de ese invento, que es un invento biológico, es constituir el recurso básico de la especie. No es una pretensión espiritual sino de eficacia para unos vivientes.

El paso por el interés, la distancia y el silenciamiento resulta ser la ley del crecimiento de la cualidad y de la eficacia de individuos y grupos en el medio.

En muchas ocasiones para conseguir fines, hay que distanciarse y callar la satisfacción inmediata de deseos. De lo contrario, los deseos, con su exigencia de inmediatez, dominarán nuestro pensar, nuestro sentir y nuestra actuación. Quien no es capaz de distanciarse de ellos, perderá eficacia para satisfacer esos mismos deseos.

Sin la capacidad de silencio no se puede ser un razonador práctico e independiente, capaz de evaluar los motivos para actuar.

La cooperación con otros supone también el aplazamiento de las satisfacciones, el silenciamiento de los deseos.

En las nuevas sociedades, en las que no se puede repetir el pasado, se requiere interés, distancia y silenciamiento para diseñar futuros posibles.

El silenciamiento completo implica el interés total por lo real y el distanciamiento. El distanciamiento completo supone, a su vez, el interés pleno y el silenciamiento radical. El interés incondicional siempre ha de ir acompañado por el distanciamiento y el silencio completo. IDS son una única actitud con tres aspectos que se implican mutuamente. Esa actitud única con tres aspectos la podemos llamar silencio completo, desapego radical o interés sin condiciones.

Por consiguiente, el silencio, incluso radical, está en el centro de nuestra estructura antropológica, es el invento central de la vida para las respuestas rápidas a los cambios de medio o para provocarlos.

Aunque la pretensión central sea biológica (si es que se puede hablar de intenciones), esa nuestra estructura central antropológica abre dimensiones insospechadas para un viviente. Abre dimensiones de gratuidad, de espiritualidad, belleza, saber, amor desinteresado. Abre un portalón que trasciende la mirada depredadora de todo viviente. Abre una segunda posibilidad del uso de todas nuestras facultades, el uso que puede hacerse de ellas desde el silencio.

Y esos espacios, esos nuevos campos abiertos por el silencio vale la pena cultivarlos por ellos mismos, sin pretensión utilitaria alguna. Así lo ha hecho la humanidad a lo largo de toda su historia.

Así, el recurso básico de nuestra especie, la capacidad de interés de distanciamiento y de silencio, tiene dos posibilidades: una como instrumento fundamental de supervivencia y adaptación al cambio, otra sin funcionalidad práctica, pero que abre dimensiones de la realidad válidos por sí mismos.

Cuando la gran cualidad humana, la espiritualidad, se vivía desde las religiones y sus sistemas de creencias, el silencio quedó en la sombra, porque el silencio, y más si es radical, libera de las creencias. Los hombres silenciosos son libres, aunque se sometan.

Las sociedades preindustriales, primaban las creencias porque así lo exigía el programa colectivo, por ello evitaban el silencio todo lo que podían; y lo hacían sin ser completamente infieles a las tradiciones de los grandes maestros. De esta regla solo se escapaban los místicos, pagando un grave precio por ello.

Las sociedades de conocimiento precisan, por el contrario, descubrir el silencio, pero tendrá que ser un silencio laico porque no puede apoyarse en creencias ni en religiones.

El silencio laico será un potente instrumento para la innovación; para la estabilidad y equilibrio de las personas que tienen que cambiar continuamente en todos los niveles de su existir; para fomentar la mo-

ralidad de las personas y grupos; permitirá, además, que las sociedades laicas y sin creencias vivan la dimensión gratuita a la que abre el silencio: aquello de lo que hablaban los maestros del espíritu. Permitirá que los hombres de las nuevas sociedades cultiven la cualidad humana profunda que da ese interés, distanciamiento y silencio.

La urgencia colectiva del cultivo del silencio laico

Lo inédito de la nueva situación es que tengamos que aprender técnicas de silenciamiento, para manejar convenientemente las sociedades dinámicas de innovación.

Las técnicas laicas de silenciamiento, que no podrán apoyarse en creencias, habrá que destilarlas de donde se encuentran. Sólo las grandes tradiciones religiosas y las espirituales de la humanidad han elaborado esas técnicas; habrá que tomar esos procedimientos de las tradiciones remarcando, con toda claridad, la completa independencia respecto a sus sistemas de creencias y organizaciones religiosas.

De hecho, la formulación de la *ley general de la cualidad, IDS, (interés completo, desapego y silenciamiento),* ha sido extraída del estudio de las tradiciones religiosas de la humanidad.

Las sociedades que no pueden repetir un pasado garantizado, que deben decidir el presente concibiendo proyectos de futuro de cualidad, tienen que encontrar procedimientos para adquirir la cualidad que les permita crear esos proyectos de futuro, deseables y dignos.

El aprendizaje de técnicas de silenciamiento tendrá que ser una asignatura de todos los seres humanos de los tiempos venideros, especialmente de sus directivos.

Para poder proponer la necesidad del aprendizaje del silencio a todos los hombres y mujeres de las nuevas sociedades, tendrá que ser totalmente laico, independiente de creencias y pertinencias religiosas.

Toda persona tendría que aprender a practicar el silencio y la cualidad humana por una multitud de razones: de supervivencia; de eficacia científica y tecnológica; de eficacia organizativa; por razones éticas y axiológicas; para ser capaces de crear innovación, sea del tipo que sea; para adaptarse con facilidad a los nuevas situaciones; para

conseguir la estabilidad, el equilibrio psíquico; para ser capaces de construir postulados y proyectos de calidad y para poderse adentrar en el cultivo de la cualidad humana profunda.

El cultivo de la cualidad y el silencio, tendrá que hacerse colectivamente y temáticamente.

Para adentrarse en la experiencia absoluta de la realidad, habrá que utilizar igualmente IDS, pero con mayor refinamiento y dedicación. Para ello habrá que estudiar y practicar los diversos procedimientos y métodos propuestos por las tradiciones y maestros espirituales de la humanidad.

Entre estos dos usos de IDS (el práctico y el gratuito) no hay una frontera definida, se puede pasar de un nivel al otro con relativa facilidad. Ambos cultivos deben ser laicos, sin apoyarse ni en religiones, ni en creencias, ni en pertinencias, aunque sí deben heredar la riqueza de las tradiciones de sabiduría en todo lo que se refiere a la cualidad y al silencio.

Cualidad humana y capacidad de silencio, son dos caras de una misma realidad.

El doble acceso a lo real y el doble uso de nuestras facultades

Nuestras facultades son los sentidos o la capacidad de percepción de la realidad, la mente o la capacidad de acotación e interpretación, el sentir o capacidad de conmovernos ante los datos de los sentidos, y la acción.

Estas facultades las enumeramos como separadas pero en realidad son una unidad. Son el conjunto del equipo del viviente para relacionarse con el medio, poder satisfacer sus necesidades y sobrevivir. Son el conjunto de nuestro equipo como vivientes para disponer en el medio de una realidad adecuada al cuadro de nuestras necesidades. Forman una unidad indisoluble porque el funcionamiento de cualquiera de esas facultades, supone el funcionamiento del resto. Ninguna de ellas puede funcionar aislada, autónoma. Esas facultades son también el equipo global del viviente para modelar el medio y relacionarse con él.

En las relaciones con el medio puede, según las circunstancias y las urgencias de la necesidad y de la acción, preponderar una facultad sobre las otras, pero incluso en ese caso, que es frecuente, la total interdependencia de todas las facultades se mantiene.

Esta estructura es condición general de todos los vivientes, especialmente de los llamados vivientes superiores. Nosotros estamos sometidos a ella. Esta es la razón fundamental de por qué nuestra condición primaria y radical en relación con el medio es axiológica y no abstracta. Somos seres vivientes, nuestra relación con el medio pasa inevitablemente por la percepción, la acotación-interpretación, la valoración y la acción, todo ello mediatizado y posibilitado por el habla, y en función de la satisfacción de nuestras necesidades individuales y colectivas.

Nuestra capacidad de abstracción se debe a nuestra condición lingüística y a sofisticaciones de nuestro uso del lenguaje. Esas sofisticaciones del uso del lenguaje que generan las ciencias y las técnicas, son propias de un viviente y nunca puede separase del todo de esa condición. Eso significa que jamás pueden existir unas ciencias y tecnologías que se desnuden del todo de cargas axiológicas, ni que se distancien totalmente de nuestras necesidades de sobrevivencia.

Como consecuencia del doble acceso a la realidad, se dan dos modos de funcionamiento de nuestras facultades.

Cuando nuestras facultades funcionan al servicio de nuestra sobrevivencia individual y colectiva se abren en abanico: primero interviene la percepción, le sigue la interpretación y valoración y termina en la acción.

Este orden es una exposición abstracta porque, en realidad, aunque nuestras facultades se abran en abanico, forman una unidad en la interdependencia mutua. Se percibe lo que con la interpretación se acota y se valora, y se percibe, acota y valora lo que tiene que ver con nuestra actuación para la sobrevivencia.

La percepción va por delante, pero en interdependencia de la interpretación, y la interpretación está en función de la valoración, y esta de la acción. Nuestras facultades funcionan en abanico pero con

interdependencias mutuas, todo ello regido por la necesidad y modelado por la lengua, en un contexto cultural determinado.

Este es el funcionamiento de nuestras facultades en lo que se refiere a nuestro acceso a la realidad relativa a la necesidad. Esta es la dimensión relativa de lo real.

Cuando nuestras facultades están al servicio de la noticia de nuestro acceso a la dimensión absoluta, nuestras facultades no se abren en abanico, sino que se cierran en una completa unidad, de forma que la percepción es comprensión y valoración, la comprensión es valoración y percepción, la valoración es percepción y comprensión y todo eso es acción.

En la noticia de la dimensión no relativa a nuestras necesidades, la dimensión ab-soluta (suelta de relaciones), gratuita, no hay posibilidad ninguna de acotación con la percepción, ni con la mente, ni con la valoración, porque esa noticia gratuita de lo real no tiene nada que ver con nuestras necesidades, por tanto, con ninguna acción concreta ordenada a nuestra sobrevivencia. No hay razón alguna para que las facultades se abran en abanico, por consiguiente funcionan unificadas.

Cuando se produce la noticia de la dimensión absoluta de la realidad, por leve que sea, la percepción percibe lo que no es visible como una acotación objetiva; la mente tiene noticia de lo que no puede ni acotar ni interpretar; el sentir se conmueve frente a algo que no es ni objeto, ni sujeto, ni ningún tipo de individualidad; la acción está frente a lo gratuito.

Frente a lo que es inconcebible, inobjetivable, irrepresentable, porque no tiene relación alguna con las necesidades de un viviente, frente a lo que es noticia y certeza pero de nada ni de nadie, aunque a pesar de ello es noticia mental, sensitiva y perceptiva, y sobre todo es certeza, no es posible que las facultades se abran en abanico. De ahí se concluye que la noticia y certeza inquebrantable de la dimensión absoluta de lo real sea a la vez mental, perceptiva y sensitiva.

No hay noticia abstracta de la dimensión absoluta; esa noticia es siempre axiológica, porque se dirige y afecta a la totalidad del viviente humano. Es una conmoción que es percepción y que es luz, todo ello absoluto, gratuito. Inevitablemente esa conmoción-percepción-luz se desborda en acción gratuita.

Reflexiones para un estudio correcto del fenómeno axiológico humano

Toda la cuestión axiológica humana debe plantearse desde nuestra condición de vivientes y vivientes que hablan. Nuestro estudio de la axiología se fundamenta en nuestra cualidad específica, como vivientes necesitados con doble acceso a lo real. La totalidad del fenómeno axiológico humano está en relación intrínseca con nuestra condición de vivientes y con la peculiaridad de tener un doble acceso a lo real, a causa de nuestra condición de hablantes.

Nuestro segundo acceso a lo real, nuestro acceso gratuito, absoluto, no tiene nada que ver con una pretendida condición espiritual de nuestra naturaleza, ni con una pretensión de naturaleza racional, que sería la versión laica de la concepción del hombre como un compuesto de cuerpo y espíritu, que se transformaría en la concepción del hombre como animal racional.

Mientras se mantenga la antropología de "compuesto de cuerpo y espíritu" o su versión laica de "compuesto de animal y racionalidad" no podrá hacerse un estudio correcto de los valores que sea adecuado a sociedades de innovación y cambio continuo.

Cuando la naturaleza humana es un compuesto de cuerpo y espíritu, los valores capitales humanos tienden a hacerse inmutables y pretenden ser perennes. El espíritu no es sujeto de necesidades y se piensa que las culturas son obras del espíritu, aunque deban servir al cuerpo en las diferentes condiciones de supervivencia.

Pensar los proyectos colectivos como transmitidos por los antepasados sagrados y revelados por los dioses, tiene la misma lógica inmutable que la antropología de cuerpo y espíritu.

Algo parecido podría afirmarse de la antropología que se define como de animal racional; sólo hay que sustituir el remitente de los sistemas de valores y los proyectos colectivos: se sustituye a Dios y los antepasados sagrados, por la naturaleza misma de la sociedad y de las cosas o por la dinámica férrea de la historia.

Estas antropologías y las interpretaciones correspondientes de la sociedad que se derivan están intrínsecamente emparentadas y responden o a sociedades estáticas o a sociedades que a pesar de tener

elementos importantes dinámicos, –las ciencias y las tecnologías-, se interpretan como estáticas.

Un pensamiento que no se levante un centímetro de nuestra condición de animales necesitados, aunque respetando íntegramente nuestra condición de hablantes y las consecuencias que se derivan de ese hecho, podrá construir una antropología adecuada a las nuevas sociedades dinámicas.

La primera consecuencia de esta antropología es que los valores humanos, toda la cuestión axiológica humana, no estarán en relación a un supuesto espíritu, ni a una naturaleza racional, sino que estarán en relación primariamente con un viviente simbiótico y sus necesidades. Todas las formaciones axiológicas responderán a las necesidades de los vivientes humanos. Toda formación estará conformada por una necesidad. Sin necesidades no hay valores. Los deseos engendran los valores, aunque las culturas puedan crear valores nuevos que despierten nuevos deseos.

Aunque los deseos engendren valores o, en ocasiones, sean los valores los que despierten deseos, los valores siempre están en relación directa con los deseos y estos con las necesidades, reales o supuestas. Los valores son valores en cuanto corresponden a necesidades o son capaces de despertarlas.

De esta reflexión se concluye que los valores no son cosas de espíritus, ni de su sustituto laico, la razón. Los valores son sólo asunto de vivientes necesitados y de sus organizaciones simbióticas. Donde no hay deseos ni necesidades, no hay valores. Así pues, la totalidad del fenómeno axiológico es un fenómeno propio de unos vivientes.

Nuestros parientes animales tienen una naturaleza determinada genéticamente, por consiguiente, más que valores tienen estímulos. Nosotros, por nuestra condición de hablantes, no tenemos determinada genéticamente nuestra naturaleza, sólo tenemos la dotación necesaria para que nos podamos construir una naturaleza viable en unas condiciones de sobrevivencia determinadas. Todos nuestros "cómo sobrevivir como individuos y como colectivos" son construcción nuestra. *Por consiguiente, toda nuestra dimensión axiológica es construida por nosotros mismos.*

Sin la condición de hablantes y la doble dimensión de la realidad que genera, no podríamos construirnos nuestros proyectos de vida colectiva, ni nuestros sistemas de valores al paso de nuestras transformaciones en los sistemas de sobrevivencia

Sin la experiencia implícita o explícita de la dimensión absoluta que crea la distancia entre las realidades que nos rodean y lo que significan, directa o indirectamente, para nuestras necesidades, no podríamos cambiar nuestros modos de vida ni nuestros sistemas de valores.

La dimensión absoluta de lo real es la condición indispensable para las posibles transformaciones axiológicas y para su creación.

Los restantes animales no pueden cambiar sus modos de sobrevivencia porque los tienen fijados genéticamente (con pequeños márgenes de aprendizaje), por tanto, ni necesitan construir valores, ni pueden. Al tener sus sistemas de vida fijados genéticamente, las realidades son para ellos lo que significan para su sobrevivencia. No tienen ni necesidad de la dimensión absoluta de lo real, ni tienen acceso a ella.

Nosotros tenemos ese acceso porque lo necesitamos. Por consiguiente, nuestro acceso a la dimensión absoluta de lo real, no es algo gratuito, aunque tenga aspectos gratuitos, como ya hemos indicado, ni es cosa de nuestro espíritu o de nuestra razón, sino cosa de un animal que habla y que con el habla debe construirse sus sistemas axiológicos en todos sus aspectos.

El acceso a la dimensión absoluta es un instrumento y una necesidad de nuestro sistema de sobrevivencia. Eso no es obstáculo para que nos abra el gran portalón de la gratuidad pura y de lo absoluto en sí. Esta apertura tampoco es una especulación, es un dato antropológico, social e histórico.

Sobre este asunto queda una cuestión: la dimensión absoluta está indudablemente en el ámbito de lo axiológico, pero no se puede decir que sea un valor, porque no tiene relación ninguna con una necesidad; no es un objeto de deseo, porque no puede ser objetivado, pero es máximamente valorado y anhelado.

Todos nuestros accesos a lo real son primaria y fundamentalmente axiológicos; esto es así por nuestra condición de vivientes. Esta afir-

mación es válida no sólo para las sociedades preindustriales más primitivas, sino también para las sociedades industriales desarrolladas.

De nuestros accesos a lo real, todo lo que es objetivable puede ser objeto de abstracción; todo nuestro acceso a la dimensión relativa a nuestras necesidades, directa o indirectamente, puede ser objetivable. Nuestro acceso a la dimensión absoluta, como no es objetivable, no puede ser objeto de abstracción y, por consiguiente, nuestra noticia de esa dimensión sólo puede ser axiológica.

Todo lo axiológico es a la vez mental y sensitivo. La dimensión relativa de lo real puede ser objeto de abstracción y de conocimiento, sin que comporte conmoción alguna de la sensibilidad.

La dimensión absoluta, no objetivable y, por consiguiente, no objeto de abstracción, al ser accesible axiológicamente comporta noticia simultáneamente mental y sensitiva.

La conmoción que provoca en la sensibilidad la noticia de la dimensión absoluta es peculiar y única por su sutilidad. Para un viviente, lo que no puede ser objetivable pero que provoca conmoción en la mente y en el sentir, resulta sumamente sutil, no a causa de aquello de lo que se tiene noticia sino a causa de nuestra condición de vivientes.

Estos hechos suponen que la formalidad propia y fundamental de nuestra especie con relación a lo real, no es la propia de las ciencias y tecnologías, que es una lógica propia de entidades abstractas, que abstraen lo más posible de la conmoción que puedan provocar las realidades objetivables en el sentir. La formalidad más fundamental de nuestra especie es la propia de entidades concretas, porque todo lo que tiene que ver con lo axiológico es perceptivo y sensitivo y la percepción y lo sensitivo, en cuanto tal, no entiende de abstracciones ni de lógicas formales abstractas.

La consecuencia es que si queremos construir un saber sobre lo axiológico, habrá que intentar explicitar la formalidad propia de lo concreto. Nos parece que el lugar más adecuado para estudiar la formalidad de lo concreto será utilizar los estudios de los lingüistas sobre las estructuras de la lengua, tanto en su dimensión fonológica, como semántica y narrativa.

La lengua natural, no la científica, maneja siempre entidades concretas y sensitivas, tanto en la fonología como en la semántica. Sus

formaciones están construidas con entidades concretas y con una formalidad adecuada a lo concreto. Hay pues formas, elaboradas a lo largo de los milenios, para crear estructuras concretas y una formalidad adecuada para construirlas y manejarlas.

Proceso y método de la investigación de la epistemología axiológica

Hemos insistido en que los humanos no somos ni un compuesto de cuerpo y espíritu, ni un compuesto de animalidad y racionalidad. Tampoco somos unos animales que hablan, porque nuestra manera peculiar de ser vivientes es hablando y hablando formamos la simbiosis que precisamos para sobrevivir. El habla no es un añadido a nuestra condición de vivientes simbióticos, el habla nos constituye en nuestro ser de vivientes. Precisamente porque el habla nos constituye en nuestra condición de vivientes, como vivientes que somos, necesitamos ser motivados, como el resto de los animales. Igualmente tenemos que ser cohesionados para poder sobrevivir simbióticamente.

Nada de eso se nos da genéticamente, hay que construirlo con la lengua. Necesitamos, pues, sistemas axiológicos colectivos. Nadie nos los construirá por nosotros, los tenemos que construir nosotros mismos.

Nuestros sistemas de motivaciones y cohesiones tienen que ir dirigidos a nuestros sentidos y a nuestra sensibilidad de vivientes. Ni los sentidos ni la sensibilidad entienden nada, ni quieren saber nada de razonamientos, ni conceptos abstractos.

Lo que tiene que ir dirigido a los sentidos ha de ser concreto, sensible. Tenemos que hacer construcciones, sistemas axiológicos que motiven y cohesionen, y tendrán que hacerse con entidades concretas. Tendremos que manejar lo concreto desde sus cualidades. Las cualidades se diferencian por su valor.

Lo axiológico tiene que ser y es cualitativo y concreto. Por consiguiente, para construir sistemas axiológicos hay que poder contar con una formalidad de lo concreto, de lo cualitativo, de lo axiológico diferente de la lógica de las ciencias. Ese tipo de formalidad es la

que ya usan las artes. Con razones y abstracciones ni se pueden hacer obras artísticas, ni se pueden crear sistemas de valores. La belleza y los valores son demasiado sensitivos para poderlos construir con razonamientos. Artes y sistemas axiológicos pueden incluir la necesidad de razonamientos, pero no se construyen con razones.

Necesitamos dos tipos de formalidad: la lógica que es abstracta, y la concreta que es cualitativa y axiológica.

Hemos dicho que lo que nos constituye como animales es la lengua. La lengua natural (no la científica, ni la artística) maneja entidades concretas, cualitativas para crear un sistema eficaz de comunicación. Utiliza una formalidad concreta.

Por consiguiente, donde está más largamente utilizada, estructurada y verificada esa formalidad concreta es en la lengua, más que en las artes, que tienen, además, una fundamentación lingüística. La lengua presenta otra ventaja añadida, y es que está estudiada en su formalidad propia por la lingüística, tanto en su sistema acústico, como en el semántico y narrativo.

Desde la lingüística se puede reconocer, en todos sus detalles, esa formalidad. Debemos aprender a utilizar la formalidad concreta, tomada de la lengua, para poder construir proyectos axiológicos con un instrumental adecuado.

Tenemos que construir una epistemología axiológica, que es crear un saber sobre lo axiológico en general. La epistemología axiológica estudiará la formalidad propia de lo concreto y sus leyes de formación y transformación, cómo analizar los proyectos axiológicos de nuestros antepasados y cómo formar y transformar los proyectos adecuados a las sociedades de conocimiento, innovación y cambio continuo. Estudiará, también, la relación de los proyectos con los modos concretos de sobrevivencia. Tendrá que proporcionar un instrumental para enseñar a crear proyectos adecuados a cada uno de los niveles de las sociedades de innovación.

Desde el análisis de las condiciones de vida de las nuevas sociedades se deberá estudiar qué postulados axiológicos sería razonable plantear. La construcción de proyectos desde los postulados axiológicos tendrá que hacerse desde la formalidad concreta.

Desde las nuevas ciencias y tecnologías, en continua expansión, tenemos que llegar a comprender racionalmente qué sería conveniente postular a cerca de cómo utilizarlas, qué ventajas y riesgos presentan, qué productos y servicios sería bueno conseguir de ellas en sociedades globalizadas. Desde ahí habrá que formular nuestros postulados y desde esos postulados habrá que construir nuestros proyectos.

Postulados axiológicos y proyectos tendrán que tener muchos estratos, desde los más generales a nivel de la sociedad global humana, teniendo en cuenta todas las modalidades culturales, hasta los más pequeños en el plano particular, de empresa, de organización e incluso de familia e individuo.

El estudio de cómo se hicieron esas construcciones en la larga y diversa etapa preindustrial nos mostrará formas de proyectos colectivos, bien construidos, que se verificaron durante miles de años.

Ese saber sobre los proyectos colectivos del pasado nos será de una gran utilidad para la construcción de los sistemas axiológicos futuros, sobre una base teórico-práctica sólida.

Será preciso, en las nuevas circunstancias culturales, ejercitarse en las construcciones de la epistemología axiológica, intentando crear proyectos para las empresas y las organizaciones de conocimiento.

Las empresas y organizaciones de creación de conocimiento son las que construyen las condiciones de vida de las nuevas sociedades. Este supuesto habrá que intentar formular postulados y proyectos axiológicos para esas organizaciones en una situación de globalización. Las empresas y organizaciones de creación de conocimiento resultan ser un lugar estratégico porque son la punta de lanza de la nueva sociedad. Nos darán pistas para la construcción de proyectos para las organizaciones políticas que tendrán que seguir indefectiblemente las condiciones de vida que marcan las organizaciones empresariales.

La misma vida espiritual o cultivo de la cualidad humana profunda deberá seguir esas nuevas condiciones de vida y adecuarse a las nuevas formas culturales.

En todo este trabajo habrá que distinguir y separar con toda claridad lo que es la lógica racional o científica, de lo que es la formalidad concreta y axiológica. Las mezclas de lógica científica y axiológica producen todo tipo de bloqueos, intolerancias, incomunicaciones,

pretensión de imponer como puramente científico lo que parte de postulados axiológicos o tiene pretensiones axiológicas. La confusión de esos dos tipos de formalidades tan diferenciadas produce todo tipo de inadecuaciones axiológicas a las nuevas condiciones culturales; todo tipo de intentos de imposición de opciones axiológicas a título de racionalidad; produce todo tipo de irracionalidades a propósito de opciones axiológicas, porque se confunde un proceder axiológico con un proceder racional.

En la creación de mundos axiológicos adecuados a las nuevas condiciones culturales hay que combinar una rigurosa racionalidad con la inevitable necesidad de usar otro tipo de formalidad para la creación y comunicación de lo axiológico.

Lo concreto, lo sensitivo, lo cualitativo y lo axiológico

Todo lo concreto es sensitivo, porque se reconoce a través de los sentidos.

Todo lo concreto es cualitativo, porque se caracteriza por sus cualidades sensitivas.

Todo lo axiológico es concreto, porque se dirige a la sensibilidad, y es cualitativo, porque se caracteriza por sus cualidades sensitivas.

Todo lo axiológico es cualitativo, pero no todo lo cualitativo es axiológico. Puede utilizarse lo cualitativo como sistema de señales abstractas, por ejemplo, los colores de un semáforo.

Todo lo concreto y cualitativo puede ser comunicativo, aunque no todo lo cualitativo y concreto es comunicativo. Pueden reconocerse cualidades que no se comuniquen, ni se utilicen en un sistema de comunicación.

Todo lo axiológico es concreto, cualitativo y comunicativo.

La dimensión absoluta de la realidad es cualitativa, porque llega a conmover al sentir; es esencialmente comunicativa, porque rompe siempre toda frontera; y no es abstracta, pues aunque no se pueda decir que es concreta, porque no es acotable, se presenta siempre a la mente y a los sentidos en las formas concretas.

Para no caer en posibles confusiones hay que diferenciar, con toda precisión, la comunicación de la información. La comunicación es siempre cualitativa y axiológica; la información, aunque tiene que hacerse por medios concretos y en ocasiones cualitativos, no es axiológica. La comunicación transmite valores y con ello transmite también información, la información sólo transmite información. La comunicación implica a quienes se comunican, la información no implica axiológicamente a los que comparten la información. Hablaremos más tarde sobre esta diferenciación que es de gran importancia en nuestra situación de transformación cultural

Estructura de la lengua, de la antropológica, la de los sistemas axiológicos y de la comunicación

El primer principio que debemos asentar es que la estructura de la lengua es la estructura antropológica. Esta afirmación tiene gran importancia para estudiar la estructura básica de nuestros sistemas axiológicos.

Los humanos no somos un espíritu y un cuerpo, no somos unos animales que razonan, no somos animales que hablan, nos hacemos animales viables hablando. No somos unos animales que tienen unos modos de sobrevivencia individual y colectiva establecidos, ni siquiera medio establecidos. No tenemos nada establecido capaz de funcionar y proporcionar unos mínimos patrones de sobrevivencia. Sólo tenemos tendencias básicas, que son como ciegas porque no tienen ningún cómo operar establecido.

Incluso tendencias tan elementales como comer y copular necesitan que se les marque el camino de qué comer y qué no, cómo practicar la cópula en el seno de un grupo, qué hacer con el fruto de la cópula, los hijos, cómo mantenerlos, cómo educarlos para asegurar la sobrevivencia del grupo y, por tanto, de cada uno de sus individuos que necesitan de la existencia del grupo para sobrevivir.

No tenemos las funciones de sobrevivencia, las que llamamos funciones V, ni mínimamente esbozadas para sobrevivir eficazmente.

En cuanto a los modos de actuar para sobrevivir individualmente y en grupo, y en cuanto al mundo en el que actuar estamos *tanquam tabula rasa*, vacios de formas.

Nuestra estructura de vivientes es nuestra estructura de hablantes. Lo que estructura todo nuestro modo de ser vivientes es nuestra condición de hablantes. Nada hay en nuestro sistema de percepción con relación a un medio, ni el medio mismo, ni su comprensión y valoración, ni cómo comportarse con él y con los restantes miembros del grupo o con los otros vivientes, que no esté delimitado, estructurado, constituido por la lengua.

No podemos ser vivientes sin hablar. Somos tan estructuralmente hablantes como somos estructuralmente simbióticos, es decir, que no podemos sobrevivir más que en grupo, en colaboración con otros y hablando. No podemos sobrevivir sin simbiosis, y no podemos ser simbióticos más que hablando entre nosotros. Y no disponemos de ningún sistema simbiótico anterior a la lengua. La lengua estructura y mantiene la simbiosis. No podemos, pues, existir sino es hablando y, a través del habla, viviendo en grupo.

Si resulta que la lengua determina y concreta nuestras estructuras como vivientes sobre nuestra base biológica, que sería insuficiente para hacernos animales viables, entonces nuestra estructura propia, la que nos diferencia de las restantes especies, es la de ser hablantes. El habla nos constituye, tanto en el plano individual como colectivo. Por consiguiente, la estructura del habla es la estructura antropológica.

Para conocer nuestra estructura antropológica tenemos que conocer la estructura de la lengua, porque la estructura de la lengua y nuestra estructura como humanos es la misma.

Los humanos vivimos en un mundo de acotaciones y representaciones lingüísticas. Nuestro mundo de percepciones determinadas y de objetivaciones está construido por nuestra condición lingüística. Lo mismo habría que decir de nuestro sistema de organización y cohesión social.

Nuestro mundo objetivo, sobre el que ejercemos la percepción, que se convierte en valioso y sobre el que actuamos, es un mundo modelado por nuestra condición lingüística.

Vivimos las realidades, incluyendo nuestra propia realidad, como representaciones. Lo que no podemos representar, no entra en nuestro mundo de realidades; aunque esté ahí, delante de nosotros, no lo vemos, no lo advertimos, es como nada para nosotros.

Los humanos vivimos en un mundo construido por nosotros mismos, en un mundo de representaciones, o más exactamente, en un mundo representado. El mundo que vivimos no está ahí fuera, tal como lo representamos, está en nuestras mentes, en nuestras colectividades como resultado de nuestros sistemas de programación colectiva.

Nuestros sistemas axiológicos, construidos por nuestro hablar colectivo, tienen la misma estructura que la lengua con la que los hemos construido; nos estamos refiriendo a la estructura fundamental de toda lengua, no a la de las lenguas particulares. De forma que quien conoce la estructura de la lengua y su formalidad, conoce la estructura profunda de todos nuestros sistemas axiológicos y su formalidad.

La lengua es lo que estructura nuestra condición de vivientes, lo que estructura nuestro sistema axiológico, que es nuestro sistema de motivaciones, de cohesión grupal y estructura también las respuestas a las motivaciones. La estructura de nuestra lengua, que es nuestra estructura antropológica, es también la estructura de nuestros sistemas de valoración, motivación y cohesión.

El sistema de acotaciones y objetivaciones de la lengua, el mundo que nuestra lengua modela, es el mundo que vivimos como real. Damos nuestra modelación de la realidad como la realidad misma. Esa modelación determina nuestra organización y nuestra actuación. Todo ello, en unas condiciones concretas de supervivencia, determina la interpretación de nosotros mismos, nuestra antropología, y determina nuestro sistema axiológico.

La formalidad concreta de la lengua es la formalidad en la que vivimos nuestra antropología, y es la formalidad de nuestros sistemas axiológicos.

Todos nuestros sistemas comunicativos, que son axiológicos, y que no hay que confundir con nuestros sistemas de información, que son abstractos, tienen la estructura de nuestra lengua y su formalidad.

Volvamos sobre la diferenciación clara de información y comunicación.

La comunicación es transmisión y comunión axiológica; la información, por más rica que sea, es sólo transmisión de datos, pero es incapaz de una transmisión eficaz de valores y es incapaz de crear la comunión axiológica que se requiere para una simbiosis de individuos.

En la categoría de sistemas comunicativos hay que incluir todas nuestras artes.

Por consiguiente, *la estructura y formalidad de nuestra lengua natural es la estructura de nuestra antropología, es la estructura de nuestro sistema axiológico y es la estructura de todos nuestros sistemas comunicativos.*

De estas consideraciones se sigue que nuestra estructura de relación al medio, como vivientes, es primaria y básicamente axiológica porque somos animales y la cultura y la lengua no alteran nuestra condición de animales. Somos animales hablantes y, por ello, culturales. Pero la lengua y la cultura realizan, viabilizan nuestra condición animal.

Nuestra relación con la realidad mediante la lengua, primariamente axiológica, crea nuestras conexiones neuronales, aunque haya algunas que vengan dadas por las determinaciones genéticas de nuestra fisiología.

La gran masa de las conexiones neuronales viene dada por la cultura. Son esas conexiones las que nos convierten en animales viables. Y el vehículo por el que nos convertimos en animales culturales simbióticos es la lengua.

Por consiguiente, es la lengua, con la que nos realizamos como animales simbióticos y culturales, la que posibilita las conexiones neuronales, no a la inversa. Sin embargo, en la práctica, en la realidad de la vida, y no en el orden de la abstracción, conexiones neuronales, lengua y cultura son interdependientes.

Nos parece insostenible afirmar que son las conexiones neuronales las que crean, por ellas solas, la cultura y la condición de animales simbióticos que hablan, viables en unas condiciones de sobrevivencia determinadas.

Veamos, pues, cuál es la estructura básica y fundamental de la lengua y podremos conocer cuál es la estructura básica y fundamental de nuestros sistemas axiológicos, de nuestra estructura antropológica y comunicativa en general.

Pero antes de seguir adelante en nuestro trabajo debemos dejar claro cuál es la perspectiva del estudio de la lengua que adoptamos.

Hemos de recordar que nuestro interés es contribuir a edificar un saber sobre el análisis de los sistemas axiológicos colectivos y sobre la construcción de proyectos axiológicos aptos para sociedades en continua transformación, como son las sociedades de conocimiento, innovación y cambio continuo.

La competencia lingüística es el instrumento con el que nuestro programa genético nos dotó para la construcción de proyectos colectivos capaces de completar nuestra insuficiente programación genética. Por tanto, nos interesa estudiar la lengua desde la perspectiva de un viviente que debe sobrevivir autoprogramándose en simbiosis con otros humanos.

Como todos los vivientes, nuestro mundo ha de ser un mundo de cualidades, de realidades sensitivas concretas capaces de estimular y motivar nuestra actuación para satisfacer nuestras necesidades, de las que también tenemos noticia sensitivamente. Y debemos satisfacer esas necesidades actuando en grupo, para lo cual también tenemos que ser motivados sensitivamente.

Somos vivientes, y como tales, para sobrevivir en el medio necesitan que sea sensitivo, cualitativo, concreto. Por ello debemos atender al aspecto axiológico de la lengua porque es el instrumento del que disponemos para motivar nuestra acción individual y colectiva, para cohesionarnos simbióticamente, para hacer una construcción de nosotros mismos y del entorno que sea estímulo para actuar y, así, vivir y dar sentido a la vida de cada uno de los individuos y de los grupos humanos.

Para este nuestro propósito no nos son útiles los estudios lingüísticos que se centran en la lengua como sistema de información exclusivamente, dejando de lado el aspecto de la lengua al que corresponde crear sistemas de comunicación.

La comunicación requiere información, pero no basta con la información para crear comunicación. La comunicación supone simbiosis, participación en unos mismos cuadros axiológicos; la información no los requiere ni los puede producir.

Para aclarar nuestro propósito contrapondremos las perspectivas de dos grandes lingüistas: Hjemslev y Greimas.[3]

Hjemslev pretende hacer de la lingüística un álgebra. Eso comporta convertir los elementos lingüísticos, que son sensitivos y concretos, en unidades abstractas. A su vez, eso comporta cuantificar las unidades lingüísticas. Cuantificándolas se les impide funcionar cualitativamente. Se consigue hacer de ellas instrumentos ágiles de información, pero se les impide simultáneamente ser instrumentos de comunicación.

La formalidad de esas unidades es abstracta y sus conexiones también lo son. Las formas abstractas pueden ser investidas de diversas maneras, pero lo peculiar de la teoría lingüística, según Hjemslev, es ese álgebra abstracta; lo que no sea eso pertenecerá a otras ciencias como la antropología, la sociología, la psicología, las ciencias, etc.

El trabajo de Greimas se centra, por el contrario, en estudiar las leyes elementales de tratamiento de lo cualitativo y las leyes de su transformación.

Hjemslev no nos resulta inmediatamente útil para nuestro estudio, aunque nos ayuda a precisar cuál es nuestro objeto y nuestra pretensión; Greimas, en cambio, nos proporciona instrumentos para nuestro propósito.

Hecha esta aclaración, proseguimos nuestro estudio.

La estructura básica de la lengua, que es la estructura del viviente que habla, la podríamos representar con la fórmula $S \begin{matrix} - S \\ \diagdown O \end{matrix}$.

S-S significa la relación entre sujetos, S-O significa la relación de los sujetos en comunicación con el medio.

3 Hjemslev, Louis. 1974. *Prolegómenos a una teoría del lenguaje.* Madrid, Editorial Gredos.

Greimas, A. J. 1970. *Du sens. Essais sémiotiques.* Paris, Éd. du Seuil.

Greimas, A. J. 1983. *Du sens II. Essais sémiotiques.* Paris, Éd. du Seuil.

Los vivientes que hablan se relacionan con el medio únicamente hablando entre sí. Toda relación con el entorno está mediatizada por la estructura lingüística, o mejor, la estructura propia de la relación de los vivientes humanos con el medio tiene estructura lingüística.

Nuestra dimensión comunicativa depende de la relación con los objetos, con los O, sean del tipo que sean, y nuestra dimensión operativa, de sobrevivencia, depende de la relación comunicativa.

A la relación comunicativa la llamaremos "semiótica" y a la relación objetiva, práctica, la llamaremos sustancial o "función V", o función de sobrevivencia. Estos dos funtivos (los dos elementos de una función) formarían la función del habla. Esa sería también nuestra estructura antropológica: nos comunicamos fundamentalmente en relación a nuestra actuación en el medio y nuestra sobrevivencia, y sobrevivimos hablando entre nosotros.

O dicho de otra forma: la relación con el medio depende de nuestra comunicación, y la comunicación depende de nuestra actuación en el medio. Nuestra estructura de vivientes es nuestra estructura de hablantes, y nuestra estructura de hablantes es nuestra forma de ser vivientes.

Veamos ahora cómo la estructura de lo axiológico humano tiene la misma estructura que la lengua.

En nuestros sistemas de valores se da un elemento sustancial que es la relación operativa con el medio, que está ya semiotizada, porque el medio natural es relativo y estimulativo con respecto a nuestra naturaleza de vivientes necesitados. No hay que suponer que se dé una relación al medio constituido, que luego se semiotiza. Tampoco la semiotización puede existir autónoma de la relación con el medio.

En la lengua no puede existir la fonología (la semiotización de lo acústico) sin la semántica; tampoco puede existir la semántica sin la fonología. La fonología es el medio para acotar y objetivar la semántica y la semántica da el sentido y la posibilidad para la existencia a la fonología. Dicho con términos menos técnicos: como no es posible la acotación y objetivación del medio con relación a nuestras necesidades sin la posibilidad de organizar de forma comunicativa nuestra capacidad acústica, tampoco es posible la organización comunicativa de nuestra capacidad acústica sin la relación con el medio.

Algo semejante ocurre con nuestros sistemas axiológicos: para que exista la articulación de un sistema de valores, se precisan las funciones V, es decir, nuestra relación de sobrevivencia con el medio; y para que exista nuestra relación de sobrevivencia con el medio, las funciones V, tiene que existir, en nuestra especie, la organización y estructuración del sistema de valores.

Dicho más escuetamente: el sistema de valores existe como semiotización de las funciones V, y las funciones V pueden existir gracias a la semiotización. Funciones V y semiotización axiológica serían los dos funtivos del sistema de valores.

No existen funciones V en nuestra especie sin la estructura comunicativa que realiza la semiotización axiológica, ni estructura comunicativa semiotizada sin el modo concreto de satisfacer las necesidades del viviente humano.

Podríamos decir que el sistema de valores es un sistema de comunicación que posibilita la existencia de la simbiosis y desde la simbiosis la relación con el medio; sin esa comunicación no hay sobrevivencia posible en una forma determinada.

Básicamente un sistema de valores, un sistema axiológico, es un sistema de comunicación, que es un sistema de simbiosis y un sistema de sobrevivencia. No puede existir simbiosis eficaz y duradera que asegure la existencia del individuo y del grupo, sin un sistema de valores. No hay que olvidar que sin sobrevivencia del grupo, no hay sobrevivencia del individuo. Por consiguiente, para que los sistemas de valores sean eficaces han de tener una duración de medio y largo plazo.

Comunicación, sistema axiológico y simbiosis son aspectos de una misma realidad.

De esto se concluye, una vez más, que los sistemas axiológicos mutan cuando cambian los sistemas de sobrevivencia. Lo mismo cabría decir de los sistemas de comunicación.

Se plantea una dificultad. ¿Podríamos sobrevivir los humanos con el cultivo intensivo de las tecnociencias, que requieren la colaboración en grupo, con sólo un sistema de información pero sin sistemas de valores?

Absolutamente no. Los vivientes como tales no estaríamos motivados, ni cohesionados eficazmente. Sin un sistema de valores claramente definido, surgiría espontáneamente un sustituto egocéntrico, depredador, salvaje y no simbiótico. No se puede existir como vivientes humanos sin un sistema axiológico, sea elaborado o sea salvaje.

Sin un sistema de comunicación, que es más que un sistema de información porque es un sistema de valores, no puede existir simbiosis eficaz y duradera. Sin un sistema axiológico, la simbiosis degeneraría en "todos contra todos", tanto en el interior del grupo como fuera de él.

La comunicación tiene en cuenta nuestra condición de vivientes necesitados, la mera información abstrae de esa condición.

Por consiguiente la humanidad e igualmente los grupos sociales son inviables con sólo información.

La información no es, ni crea, un sistema de valores porque no estructura el medio para unos vivientes simbióticos. Se requiere de una comunicación, que siendo un sistema de valores, estructure el medio para unos vivientes simbióticos.

¿Qué garantiza que los sistemas de valores creados sean los convenientes para la sobrevivencia, no sólo a la inmediata, sino a medio y largo plazo? Adviértase que sin el medio y el largo plazo no se asegura la sobrevivencia de los individuos, porque no se asegura la sobrevivencia del grupo y de la especie.

La garantía viene de la estructura misma de la lengua que proporciona un doble acceso a la realidad, el acceso regido por la necesidad y el acceso absoluto, gratuito. La garantía deriva del efecto de doble acceso a la realidad de todos los sistemas axiológicos humanos.

Como valor lo es respecto a una necesidad, es pues, mediata o inmediatamente, un valor funcional; y es también valor de "eso que está ahí, porque está ahí". Estos dos accesos del valor son interdependientes. Porque tengo acceso a un valor funcional, se me abre el valor absoluto; y porque se me abre el valor absoluto, el valor funcional coge consistencia y profundidad.

El aspecto relativo del valor es completamente egocentrado, el aspecto absoluto es desegocentrado. El aspecto egocentrado acota y

pone de relieve al desegocentrado, y el aspecto desegocentrado da peso y valía al egocentrado.

El valor en su aspecto egocentrado dice ser valor para mí, y en su aspecto absoluto dice ser valor en sí mismo. Esta experiencia del valor absoluto en las realidades concretas que el valor funcional acota, hace que no cualquier construcción axiológica valga. Los sistemas que dañan, menosprecian, desvaloran la valía de las realidades del medio y de los sujetos mismos son rechazados por esa experiencia absoluta. La dimensión absoluta engendra sentimiento de unidad e interés verdadero por lo otro.

Esa es la garantía que impide la desviación grave de nuestras creaciones de sistemas axiológicos, y que provoca las reacciones correctivas. Es una garantía fuerte y recia que actúa principalmente a medio y largo plazo, pero es una garantía muy sutil para nuestra condición de animales que caen fácilmente en lo más burdo, craso y egoísta.

Resumiendo estas reflexiones: *la estructura de la lengua es la estructura de nuestra condición antropológica, y es también la estructura de nuestros sistemas axiológicos y de la estructura de la comunicación (no de la mera información) que asegura la simbiosis. Todas estas estructuras son concretas, (están formadas por entidades concretas, con relaciones desde su condición de concretas), todo lo concreto es sensitivo y lo sensitivo es cualitativo.*

Todas estas estructuras operan con entidades concretas y como tales sensitivas y cualitativas. Por tanto, a la hora de reflexionar y construir, hay que tener siempre presente que todo lo cualitativo es sensitivo y es concreto. No podrá ser tratado adecuadamente más que con la formalidad que maneja lo concreto.

En la lengua tanto el nivel fonológico, como el semántico o el narrativo, todo es axiológico, sensitivo, concreto; lo mismo cabría decir de las estructuras básicas antropológicas y comunicativas; y evidentemente en los sistemas de valores todo es axiológico.

Tanto la lengua como las estructuras básicas antropológicas, como los sistemas axiológicos colectivos, como la comunicación, están al servicio de la sobrevivencia de un viviente simbiótico en un

medio. No se puede conseguir esa sobrevivencia simbiótica más que a través de lo concreto, sensitivo y cualitativo.

Las formas abstractas de la lengua son una manipulación de la lengua natural y están al servicio del viviente como instrumentos fundamentales de la sobrevivencia simbiótica.

Tanto las lenguas abstractas de las ciencias como las de las tecnologías que ellas generan, son instrumentos que median entre los sujetos y entre los sujetos y sus objetos.

Las lenguas abstractas mediando entre los sujetos tienden a transformar la comunicación en información. Mediando entre los sujetos y los objetos, tienden a desaxiologizar el medio y lo convierten en recursos. Tanto la información como los recursos se sitúan en la categoría de lo instrumental y, de por sí, alejan de la actitud axiológica.

¿Es inevitable y fatal esa desaxiologización de la relación de los sujetos entre sí y con el medio?

Aunque es lo que se ha hecho mayoritariamente, no es inevitable. Pueden emplearse las potentes capacidades que proporciona la tecnología de información para conseguir una comunicación de cualidad, y pueden utilizarse las ciencias y tecnologías para tener un acceso al mundo profundamente axiológico y de cualidad.

Transformar la comunicación en mera información y el medio en recursos son dos aspectos del mismo proceso de desaxiologización.

¿Cómo evitar esa autonomización de las ciencias y tecnologías? porque pareciendo ponerse al servicio de los humanos, de hecho les perjudican gravemente porque crean un mundo desencantado y alejan de la dimensión absoluta de lo valioso. La objetivación abstracta y los tratamientos tecnológicos de las realidades, prescinden metódicamente del valor, ahí reside su eficacia y agilidad pero, al hacerlo, bloquean al valor y al acceso a la dimensión absoluta.

¿Cómo poner la objetivación abstracta, la mera información y el medio reducido a un conjunto de recursos, al servicio de la cualidad y el valor? Impidiendo que la ciencias y tecnologías, y los saberes y tecnologías de la información se autonomicen y gobiernen nuestras vidas.

¿Cómo hacerlo? Construyendo postulados y proyectos axiológicos sobre qué queremos conseguir con las ciencias y tecnologías, en orden a la comunicación y a la cualidad humana y a la cualidad humana profunda; utilizando las ciencias y tecnologías no sólo, ni principalmente, para explotar el medio, sino para gestionarlo y servir al medio mismo y a nuestra relación con él; aprendiendo a utilizar las ciencias y tecnologías de la información al servicio y a la cualidad de la comunicación.

Tenemos ahora que centrarnos en el estudio de la formalidad propia de lo concreto como sensitivo y cualitativo.

La estructura propia de la lengua

Veamos un poco en detalle la estructura de la lengua natural como la función semiótica fundamental. Ella es la estructura semiótica básica que determina todo el ser humano, en su comprensión de la realidad y en sus modos de actuación y organización.

La lengua es una estructura propia de un ser viviente; por consiguiente, en la lengua natural todo es axiológico.

La primera estructura de la lengua está formada por un *significante acústico*, ligado convencionalmente a un *significado semántico*, que *se refiere* a una realidad extralingüística.

El significante está constituido por una forma semiótica de la expresión acústica (fonología) y de una sustancia acústica que son las posibilidades articulatorias de sonidos de nuestra boca (fonética). Aquí entendemos por forma semiótica la organización de lo acústico para que sirva de sistema de comunicación.

La forma semiótica de la expresión acústica existe en la medida en que semiotiza las posibilidades articulatorias acústicas de nuestra boca. Sin la forma semiótica, la sustancia acústica articulatoria de nuestra boca no sería más que una posibilidad. Sin las posibilidades que proporciona las capacidades articulatorias de nuestra boca, la forma semiótica no podría existir. Hay una interdependencia profunda entre los dos niveles significantes, el formal y el sustancial, de manera que uno no puede existir sin el otro.

El significado de la expresión acústica, está constituido por la semiotización de la relación del viviente con el medio. Nuestra condición necesitada tiene la posibilidad de modelar el medio a su medida. Esa posibilidad y tendencia a modelar el medio sería la sustancia del contenido, que la semiotización, es decir, la manipulación para que esa modelación se convierta en vehículo de comunicación, llevaría a la existencia.

La forma semiótica seria la forma del contenido, y la tendencia y posibilidad de nuestra necesidad de modelar el medio, sería la sustancia del contenido. Pero la forma del contenido no puede existir si no es modelando la sustancia del contenido, y la sustancia del contenido no puede modelar la realidad ni ser sustancia del contenido más que por la formalización semiótica de esa sustancia.

Hay una interdependencia profunda entre la forma del contenido y la sustancia del contenido, de manera que una no puede darse sin la otra.

La expresión acústica sólo puede ser expresión de un significado, y el significado lo es de una expresión acústica.

Gracias a la expresión acústica, puede hacerse una acotación y objetivación que será el significado, y gracias a esa misma acotación y objetivación la expresión es expresión de un significado.

Sin la expresión acústica no podría haber acotación y objetivación y, por tanto, tampoco podría haber modelación del medio por la necesidad; y sin la necesidad y la tendencia a modelar el medio, la expresión acústica no podría posibilitar y ser expresión de esa modelación.

Sin la expresión acústica no podría haber objetivación ni valor funcional para el viviente humano, y sin el valor funcional para el viviente no podría haber valor gratuito y dimensión absoluta del valor.

El referente es aquello extralingüístico a lo que se refiere el paquete de significante y significado, aquello que viene modelado a la medida de la necesidad por el significado, y posibilitado en su existencia por el significante acústico.

La constitución del referente es intralingüístico, porque aquello referido no existe, tal como es concebido, más que en la construcción lingüística, sin embargo hace referencia a una posible actuación

extralingüística hecha viable gracias a la unión del significante y el significado.

Desde el interior de la lengua, aquello referido por el significado se vive como si fuera una transposición a un soporte acústico de lo que significan las realidades objetivas para nuestras necesidades. Así se vive, pero no es así, porque sin la mediación de la lengua no hay ni objetivación posible, ni modelación del medio desde nuestras necesidades.

La objetivación natural y la modelación del medio a la medida de la necesidad no existen si no es gracias a la lengua. No existen ahí fuera objetos que correspondan a nuestras necesidades, porque la modelación objetiva se realiza hablando y porque las necesidades desde las que se dice modelar la realidad sólo cuajan y se concretan hablando.

En la lengua, y en el mundo que nos posibilita la lengua a los humanos, todo son diferencias e interdependencias; nada existe autónomo; ni lo acústico, ni los significados, ni los referidos, ni el mundo objetivo, ni las necesidades, ni las realidades modeladas por las necesidades. Ni siquiera existe la dimensión absoluta de la realidad.

En la lengua natural todo es cualitativo. En el significante tanto la forma semiótica como la sustancia acústica que la boca humana puede producir son cualitativas. En el significado ocurre lo mismo, tanto la semiotización del contenido como la sustancia semiotizada son cualitativas. Este hecho y, sobre todo, la estructura completa de la lengua hacen patente la condición animal de nuestra competencia lingüística. Por su naturaleza todo tiene la naturaleza adecuada a un viviente que tiene que regirse por la modelación del medio a su medida y por la estimulación y la respuesta.

Para un viviente la estimulación tiene que ser sensitiva, cualitativa, axiológica.

Esta forma de ser de la estructura de la lengua nos hace evidente que no somos ni un compuesto de cuerpo y espíritu, ni que tampoco somos un compuesto de animal y racionalidad. La racionalidad de las ciencias surgirá de una sofisticación de nuestro uso de la lengua. Este es un dato importante que tendremos que tener muy en cuenta en las sociedades de conocimiento.

Aunque vivamos de tecnociencias muy sofisticadas y de la innovación científica y tecnológica, no dejamos de tener las exigencias de nuestra estructura animal en todos nuestros componentes. Por consiguiente, el asunto de la motivación y de la estimulación habrá que tenerlo en cuenta explícitamente, y habrá que estudiar cómo construir esas motivaciones.

La lengua y sus estructuras nos llevan a constatar que la lengua no señala límites objetivos dados e impuestos por la naturaleza, sino que los establece.

La estructura de la lengua prueba lo inadecuado de una epistemología mítica que considera que a los términos lingüísticos corresponden realidades tal como son significadas.

En la estructura antropológica, como en la lingüística todo es interdependiente

Los sistemas axiológicos son imprescindibles. Quienes piensen que el ser humano es un espíritu en un cuerpo, o piensen que es un animal racional, podrían sostener que los sistemas axiológicos colectivos no son imprescindibles. Estas dos formas de pensar son una contraposición sobre un mismo eje, son una contraposición dentro de un mismo eje antropológico. Ni unos ni otros comprenden adecuadamente nuestra condición de vivientes hablantes.

Lo mismo que no podrían existir animales sin un sistema operativo de estímulos y respuestas, tampoco nosotros podemos vivir sin un sistema axiológico bien estructurado.

La lengua es una estructura propia de un viviente necesitado. Los sistemas axiológicos son estructuras lingüísticas, con todos los rasgos de las estructuras lingüísticas.

Toda estructura lingüística no describe significados y realidades dadas por la misma naturaleza de las cosas, sino que las modela. Las raíces de nuestras modelaciones son nuestras necesidades de vivientes simbióticos; pero las necesidades no son un patrón de modelación, porque como tales no están constituidas, sino que son como tenden-

cias y posibilidades. Esas tendencias y posibilidades no tienen ningún cómo establecido, ni siquiera como necesidades.

Los significados puestos en valor, los valores, los sistemas axiológicos de los colectivos, son fenómenos intralingüísticos, y, como tales, no existen fuera de las expresiones lingüísticas. No describen realidades extralingüísticas, las modelan en el interior de la comunicación, y si esas modelaciones están bien construidas, se estarán refieriendo a actuaciones adecuadas en el medio. ¿Cómo se verifica su adecuación? Cuando aseguran la sobrevivencia del grupo y de los individuos.

Los sistemas axiológicos, como la lengua, son siempre colectivos, porque los individuos sólo en el interior del colectivo pueden sobrevivir. Sin el colectivo ni los individuos dispondrían de sistema de comunicación, ni de lengua, ni tendrían las necesidades convenientemente modeladas, ni podrían modelar el medio adecuadamente para la sobrevivencia.

Los sistemas axiológicos modelan las necesidades y modelan el medio.

Gracias a esa doble modelación, los humanos podemos referirnos a un medio en el que actuar convenientemente.

¿Cómo se consigue que esas modelaciones, las de las necesidades y las de los significados o valores, sean adecuados a la acción que hay que desarrollar para sobrevivir individual y colectivamente?

Se da una compleja interacción y dependencia mutua entre la acción necesaria para sobrevivir, los patrones de modelación de las necesidades y el sistema axiológico. Las acciones que resultan eficaces para sobrevivir proporcionan los rasgos de la estructura de los patrones axiológicos modeladores, tanto de las necesidades mismas como de los valores del sistema axiológico. Así las construcciones axiológicas y antropológicas operan sobre seguro.

El actuar tantea; ese tanteo es seguido y promovido por la modelación antropológica y axiológica. Cuando los tanteos logran un procedimiento de actuación que tiene éxito, los patrones de modelación cuajan y se afirman sólidamente, sea proyectando fuera del sistema un remitente sagrado, o sea reconociendo un valor no meramente relativo en el sistema axiológico.

En un sistema de valores todo es interdependiente: la modelación de necesidades y de significados depende de la acción y la acción depende de la modelación de necesidades y de significados. Además, la dimensión absoluta de la realidad y del valor depende de las concreciones y modelaciones relativas, y la solidez, firmeza y garantía de la dimensión relativa depende de la claridad y solidez de la dimensión absoluta.

La forma que adopta la modelación de un sistema axiológico determina la forma de sobrevivencia, y los modos de sobrevivencia determinan la forma de modelación de la necesidad y de la realidad.

Igualmente, la forma de modelación del medio y de sí mismos determina la forma de vivir y representar la dimensión absoluta de lo real, y, a su vez, la forma de vivir y concebir la dimensión absoluta valida, consolida y, en las sociedades preindustriales, sacraliza las formas de modelación de lo real.

También en los sistemas axiológicos que rigen la vida de los colectivos todo son interdependencias.

Si ser viviente que habla no es una composición de viviente más habla, sino que ser hablante es la forma de ser vivientes, *el habla ha de ser el determinante de todas las estructuras de este tipo de viviente.*

Según eso, las funciones de sobrevivencia en el medio, las funciones V, no pueden ser autónomas de la condición de hablante, sino que tienen que estar condicionadas y determinadas por las estructuras semióticas de la lengua.

Por consiguiente, decir que la lengua semiotiza las funciones V es incorrecto. La función comunicativa, la semiótica de la lengua, posibilita y construye las funciones V. Sin la presencia conformadora de la lengua no habría funciones V. Las funciones V, funciones de sobrevivencia del viviente humano en el medio, no pueden existir autónomas de la lengua.

La lengua posibilita y construye las funciones V, y las funciones V posibilitan y en cierto modo construyen la lengua.

Las leyes lingüísticas son las leyes de las funciones V y las funciones V proporcionan la posibilidad de las construcciones lingüísticas, tanto en su aspecto expresivo como en su aspecto semántico.

El sistema axiológico, expresado y construido lingüísticamente, y las funciones V son interdependientes, no pueden existir el uno sin el otro.

Los sistemas axiológicos de las nuevas sociedades

Cuando ya no se puede creer que los sistemas axiológicos se reciben de los dioses o de los antepasados sagrados, cuando ya no se puede aceptar que esos sistema axiológicos colectivos los proporcione la naturaleza misma de las cosas o de la marcha ineludible de la historia, cuando ya se ha comprendido que hay que construírselos, como es el caso de las sociedades de conocimiento, ¿cómo habrá que proceder teniendo en cuenta estos principios?

Habrá que reflexionar sobre las posibilidades que ofrecen y pueden ofrecer las ciencias y tecnologías, y sobre los riesgos y peligros que comportan. Pero esas posibilidades no se concretarán y realizarán, y los riesgos y peligros no se evitarán, más que gracias al proyecto colectivo que es un sistema axiológico.

Sólo el sistema axiológico será capaz de concretar qué ciencias y técnicas se cultivarán y para qué. Así el sistema axiológico condiciona y determina las funciones V y las funciones V, mediadas por las tecnociencias, condicionan y determinan los sistemas axiológicos. Se da una interdependencia mutua.

Así resulta que el sistema semiótico no formaliza lo que ya era sistema y forma desde una perspectiva extralingüística, las funciones V; sino que formaliza lo que era una posibilidad, y al formalizarlo lo abre a la existencia. La actualización de esa posibilidad de existencia de las funciones V, es la existencia misma del sistema axiológico.

El sistema axiológico nos dirá qué podríamos hacer con nuestras tecnociencias, cuáles habría que cultivar y para qué. Y el sistema axiológico mismo no se realizará ni existirá más que en la concreción que ofrecen las tecnociencias cultivadas y a cultivar.

Las funciones V preindustriales están estructuradas con leyes semióticas, porque para los humanos, como vivientes que somos, cuando no median las tecnociencias, las funciones V hacen el papel

de un sistema de estimulaciones, de sistema de señales axiológicas. Y funcionan así porque están al servicio de un viviente y porque están modeladas por la lengua como sistema axiológico.

Las funciones V en sociedades tecnocientíficas, para que sean verdaderamente funciones V, para que proporcionen un medio valioso, estimulativo para unos vivientes, tienen que terminar sirviendo de sistema de señales, de estimulaciones, de lo contrario no se crearía un medio apto para un viviente. Los medios tecnocientíficos de sobrevivencia son abstractos no son axiológicos, pero tendrán que ir a parar finalmente a un sistema de estimulaciones, de señales para nuestro ser de vivientes simbióticos.

No se pueden manipular las tecnociencias semióticamente porque su estructura es lógica, excluye lo axiológico y, por tanto, lo semiótico; pero sí se pueden organizar semióticamente sus productos y servicios. Sobre los productos y servicios y especialmente sobre la comunicación tendrán que operar los sistemas axiológicos colectivos en las sociedades de conocimiento.

Los sistemas axiológicos propuestos orientarán y determinarán la marcha de las tecnociencias y sus creaciones de productos y servicios.

La frontera entre lo intralingüístico y lo extralingüístico

Hay una frágil y oscura frontera entre lo lingüístico y lo extralingüístico. Hemos dicho que el significado es un fenómeno intrínsecamente lingüístico. Es lo que modela la necesidad del viviente humano; desde ella y con ayuda de la expresión acústica, se configura el medio. Esa modelación del medio, que es el fundamento de la referencia del término, es total y completamente lingüística. Aquello a lo que se refiere el término, que se vive como extralingüístico, tal como se concibe desde el significado, desde la semántica del término, no existe ahí fuera como es concebido. Según eso, incluso las supuestas realidades extralingüísticas están más dentro de la lengua que fuera. Podríamos decir que el mundo del que hablan los significados semánticos, y al que se refieren esos significados, está en la mente y el sentir de los colectivos, no fuera de ellos.

¿Por dónde pasa la frontera entre lo lingüístico y lo extralingüístico? No pasa entre lo que es el significado y lo que con esa significación se designa, se refiere. Pasa por la acción. Nuestras modelaciones de la realidad resultan ser adecuadas para orientar y dirigir nuestra acción; unas acciones que nos permite depredar y sobrevivir. Por ahí parece pasar la frontera entre lo lingüístico y lo extralingüístico.

Pero ¿es esa verdaderamente una frontera clara? Actuamos, y mediante esa actuación, sobrevivimos; pero actuamos en el mundo que nosotros mismos nos construimos. Un mundo que no está ahí fuera, sino en nuestro pensar y sentir, en nuestro proyecto colectivo, en nuestro sistema axiológico, y en nuestras construcciones científicas y tecnológicas. Puesto que actuamos con bastante éxito, hemos tenido acceso a alguna forma a "eso de ahí", puesto que "eso de ahí" responde convenientemente a nuestras modelaciones.

Eso no accesible a nuestras construcciones es lo realmente extralingüístico. Debe ponderarse seriamente esta afirmación.

La frontera entre lo lingüístico y lo extralingüístico es enormemente oscura, tenue, y parece que se retire más y más allá cuando intentamos marcarla y definirla.

¿Qué consecuencias tienen todas estas reflexiones con relación a nuestros sistemas axiológicos y con la necesidad ineludible de construirlos?

Una constatación importante: nada ni nadie situado fuera de nuestras modelaciones nos puede orientar. Tanto nuestros sistemas axiológicos como nuestros sistemas científicos son modelaciones nuestras con una frontera frágil, oscura y huidiza con lo exterior a nuestras construcciones. Nuestra única garantía es que nuestras construcciones nos funcionen adecuadamente para manipular la realidad, de tal forma que podamos sobrevivir adecuadamente.

Todo depende de nuestras construcciones, de nuestras modelaciones. Y los tipos de ciencias y técnicas que construyamos, y su finalidad, será también una construcción de nuestros sistemas axiológicos. La guía de nuestras ciencias y tecnologías no es "eso de ahí fuera", autónomo de nuestras modelaciones lingüísticas y axiológicas; la guía

son nuestras propias construcciones, nuestra lucidez mental y sensitiva, nuestra calidad científica y nuestra cualidad humana.

Hay, sin duda, límites a nuestras construcciones, porque no toda construcción, ni científica ni axiológica, es adecuada. La adecuación se define primero por la simplicidad y coherencia de su realización y después por el resultado que se obtiene en la sobrevivencia de los grupos humanos y del medio.

La garantía de nuestras construcciones reside, primero en la cualidad humana y profesional de los constructores y, segundo, en la simplicidad, coherencia y eficacia de nuestras construcciones. Y una eficacia que se mide en relación a nuestra propia sobrevivencia adecuada y a la sobrevivencia conveniente del medio.

Lo no accesible a nuestras categorías es lo realmente extralingüístico. Insistimos en este principio.

Texto, contexto lingüístico y extralingüístico

Se ha de entender por contexto no únicamente el contexto lingüístico, sino también el contexto del acto del habla, del acto de significación en la situación vivida como extralingüística.

Se establecerá una estructura ente los tipos de situaciones y los tipos de textos.

No hay significaciones aisladas, sino que tienen lugar siempre en contextos lingüísticos y en situaciones extralingüísticas.

Los valores no son amalgama de elementos valiosos, sino estructuras que están en relación estructural con concretas situaciones de las funciones V o sistemas de sobrevivencia.

Una unidad de significación requiere, para la precisión de su significación, de su relación con el contexto y la situación.

Las unidades de significación y de valor funcionan necesariamente en el seno de las relaciones S-S, refiriéndose a las relaciones S-O, por consiguiente, al texto y al contexto; lo que es unidad de contenido comunicativo es referente, de una forma u otra, a lo vivido como extralingüístico.

En las lenguas naturales y en las significaciones de valor hay una comunidad de estructura entre el texto y la situación a causa de la semiotización de la situación.

Las realidades valiosas están modeladas por los humanos desde sus propias estructuras y necesidades en unos sistemas determinados de sobrevivencia. Esa es la raíz de su valiosidad.

Los contextos y situaciones pueden producir variaciones en las microestructuras de las unidades de significación. Lo mismo puede ocurrir en las unidades axiológicas.

Relaciones estructurales entre texto, contexto y situación

En el texto intervienen unidades de significación que en la lengua son los lexemas, es decir, las palabras del diccionario. Cada unidad de significación tiene una estructura de rasgos peculiar y propio, que llamaremos núcleo sémico (Nu.). Las unidades de significación no funcionan aisladas sino en conjunciones de unidades. Las conjunciones se realizan por compatibilidades o incompatibilidades. Los núcleos sémicos se conjuntan, se unen en un sintagma por la compatibilidad de alguno o algunos de sus componentes sémicos. Dos o más núcleos sémicos combinan en un mismo sema (que es un rasgo elemental semántico) contextual. Este sema contextual que conjuntándolos los clasifica se llama clasema.

Las unidades de significación siempre estarán compuestas de un núcleo y, como mínimo, un clasema (Nu.+Cl.). Una secuencia de texto será la compatibilidad de más de un núcleo sémico con uno o más clasemas $Sq = (Nu._1 + Nu._2)\ Cl.$

Las unidades de significación, para significar se han de situar en niveles semánticos más amplios que sean homogéneos y que formen realidades estructurales. Ese es el nivel de los clasemas que, simples o compuestos, corresponden a unidades de significación más amplias que los lexemas. Los clasemas pertenecen a un nivel semántico más global que los lexemas, cuya manifestación garantiza la isotopía de los mensajes y los textos.

Si utilizamos estas nociones para el análisis de los valores, tendremos que los valores son cualidades concretas que poseen un núcleo con diversos significados valiosos, que se concretan en una conjunción, en sintagma con otras cualidades concretas. El punto en el que varios significados valiosos se juntan por compatibilidades genera una isotopía o clase de significación determinada.

Las cualidades y los valores variarán su significación, en este caso su calidad de valor, dependiendo de las clases de contextos. Esas clases de contextos surgirán de la compatibilidad de cualidades y formarán un tono cualitativo de valiosidad que equivaldrá al clasema.

Se ha de entender por contexto no únicamente el contexto lingüístico-valioso, sino también el contexto del acto del habla o acto de significación: la situación extralingüística. Se establecerá una estructura entre los tipos de situaciones y los tipos de textos.

No hay significaciones aisladas, siempre tienen lugar en contextos lingüísticos y en situaciones extralingüísticas. Lo mismo hay que afirmar de los valores.

Como una unidad de significación no puede ser explicada como una amalgama de rasgos o de semas, tampoco una unidad más amplia, como una frase, puede ser explicada como una amalgama de elementos. Siempre forman una estructura.

Lo mismo cabe decir de los valores: no son amalgama de elementos valiosos, sino estructuras que están en relación estructural con concretas situaciones de las funciones V o sistemas de sobrevivencia.

En las lenguas naturales y en las significaciones de valor hay una comunidad de estructura entre el texto y la situación a causa de la semiotización de la situación.

El mundo extralingüístico no es un referente absoluto sino el lugar de manifestación de la significación, del sentido para los humanos, porque el mundo extralingüístico es modelado por las estructuras mismas de la lengua. Eso comporta la semiotización del mundo natural. Los objetos de la relación S-O son modelaciones humanas y, por tanto, significativos para los humanos.

Lo mismo hay que afirmar de las realidades valiosas; todas ellas están modeladas por los humanos desde sus propias estructuras y necesidades. Esa es la raíz de su valiosidad.

Los contextos y las situaciones pueden cambiar el orden significativo de los componentes o semas de las unidades de significación, como cuando se dice "si calláis, las piedras hablarán"; el rasgo inorgánico de "piedra" para a un nivel inferior. Por consiguiente, los contextos y situaciones pueden producir variaciones en las microestructuras de las unidades de significación. Lo mismo puede ocurrir en las unidades axiológicas.

Desde la misma perspectiva de relación de texto, contexto y situación, pueden existir diferentes usos de la lengua, que correspondan a diversos contextos lingüísticos y extralingüísticos: el vulgar, el mítico, el poético, el científico. Algo semejante puede afirmarse de diversas expresiones de la valiosidad: valores de vida cotidiana, valores míticos, poéticos, e incluso las afirmaciones científicas pueden cargarse de valiosidad por causa del contexto y la situación.

El sentido de la vida para un ser necesitado, la transposición a la lengua y la distancia objetiva

Sentido es la orientación del viviente humano en su entorno de acuerdo al sistema de funciones V de una determinada cultura. La lengua hace una transposición de ese sentido, (que es el significado de las funciones V), de las realidades del entorno para el viviente, al soporte acústico. En esa transposición se realiza una segunda semiotización (la primera es la existencia del mundo natural mismo) para convertirlo en significado comunicativo de la lengua. El llamado sentido de la vida está situado ahí y no en no sé qué dimensión trascendente. El sentido de la vida es cosa de vivientes necesitados.

La semántica de la lengua natural supone el sentido dado por las funciones V, un sentido vivido como extralingüístico, pero que la lengua misma modeló. Así el significado lingüístico es la *transposición*

al soporte acústico del sentido que las realidades, modeladas por la lengua, sentido que induce a la valoración y a la acción.

El significado de la lengua que es una transposición del sentido al soporte acústico, posibilita la designación, como consecuencia de esa transposición.

La forma de manifestación del mundo se trascoda en sustancia de las lenguas naturales, que es reformalizada por una segunda semiotización, con la que formará el contenido de las palabras, en virtud de su correlación con el sistema de expresión acústica de la lengua.

La expresión del mundo para el viviente humano, que es modelación del mismo viviente humano, se transforma en contenido de la lengua. La unión del plano de la expresión y el del contenido, arranca el valor y el sentido del nivel concreto de las funciones V y lo convierte en la base de la generalidad de los términos lingüísticos y desde ahí se genera la *distancia objetiva*. La distancia objetiva es la distancia que media entre los significados de las realidades trascodadas lingüísticamente y los objetos a los que se refieren esos términos lingüísticos, con su oscura frontera entre lo lingüístico y lo extralingüístico.

Estos procesos explican la interiorización del mundo. Esa interiorización es de algo, que nunca fue exterior, y está orientado a desencadenar la acción.

La lengua no puede vivirse como cerrada sobre sí misma porque es un instrumento para la simbiosis, la depredación y la acción. Se refiere a un mundo que es vivido como extralingüístico. Ese mundo exterior a la lengua no es un referente absoluto, sino el lugar de la manifestación del sentido para los humanos, de la significación para los humanos; es un mundo vivido como exterior, aunque modelado por nosotros mismos.

Ese mundo vivido como exterior y como correlato a las necesidades humanas en una cultura determinada, resulta ser un sistema semiótico, un sistema de comunicación con relación a nosotros. Se presenta como correlato a nosotros porque nosotros lo hemos modelado. Así puede hablarse de una semiótica del llamado mundo natural y, por tanto, la relación de la lengua al mundo natural es una relación de dos niveles de significación que corresponden a la función S-S y a la función S-O.

Si el mundo correlato a la lengua natural es un sistema de signos, puede ser reducido a un número reducido de elementos mínimos. Si es así, la correlación entre el mundo extralingüístico y las lenguas naturales habría que buscarla no al nivel de las palabras, sino al nivel de los elementos de su articulación, al nivel de los semas, los últimos elementos de la significación. Así lo hemos podido comprobar en nuestros análisis de los mundos mitológicos de las sociedades preindustriales y sus sistemas de sobrevivencia.[4]

El análisis de componentes de la lengua y la construcción de los sistemas axiológicos

En las lenguas naturales, la expresión de los términos lingüísticos es analizable en componentes, los fonemas; y estos son analizables a su vez en sus propios componentes, los rasgos diferenciales de los fonemas, los morfemas.

El principio estructurador tanto de la expresión fonológica de los términos como de los componentes de los fonemas son las contraposiciones sobre un eje, v. gr. "b" – "p"; donde "bilabial" sería el eje; y "sorda – explosiva", sería la contraposición; y por las diferencias articulatorias, v. gr. "a", "e", "i", etc.

Las unidades semánticas, los significados, también son analizables en componentes. En las lenguas naturales, los términos léxicos, los "lexemas", es muy frecuente que tengan más de un significado posible, significado que se concreta en el texto y el contexto. Los diversos significados de un mismo lexema se organizan también por contraposiciones sobre un eje. A esa organización los lingüistas le llaman "macroestructuras".

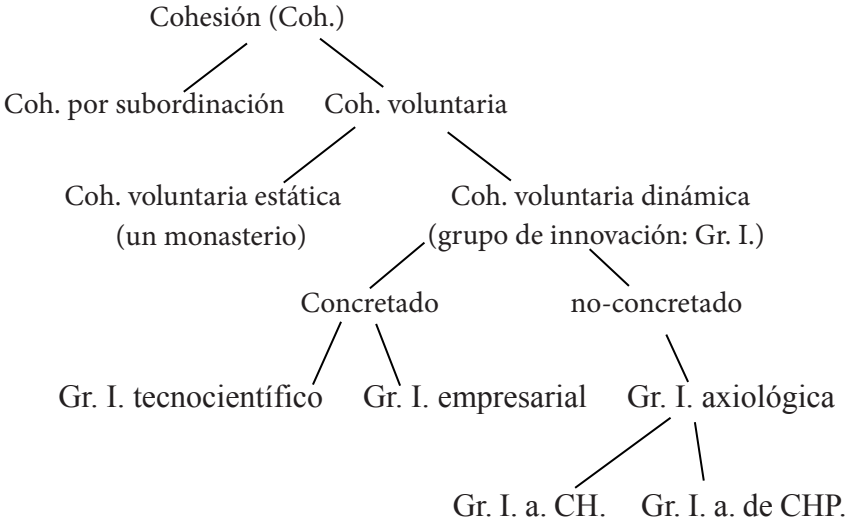
Esas macroestructuras muestran que los lexemas pueden tener diversas significaciones dependiendo del contexto. A cada una de las significaciones del lexema se les llama "sememas".

4 Corbí, M. 1983. *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas. La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos.* Salamanca. Universidad de Salamanca.

Esta posibilidad de diversos significados de un lexema muestra que tanto el lexema como los sememas son analizables en rasgos de significación menores que llaman "semas".

Pongamos un ejemplo de macroestructura lexemática: tomemos el término "cohesión". El campo semántico que cubre el término, el lexema, es amplio. Los diversos sentidos determinados por el contexto, los sememas, se articulan en una primera contraposición: "cohesión por subordinación" frente a "cohesión voluntaria". La "cohesión voluntaria" abarcará una segunda contraposición: "cohesión voluntaria en una sociedad estática" (v. gr. un monasterio) frente a "cohesión voluntaria en una sociedad dinámica". Este último término puede ser la "cohesión voluntaria dinámica de un grupo de innovación científica" frente a "la de un grupo de innovación axiológica". La "innovación axiológica" también abarca una nueva contraposición: "la innovación de la cualidad humana, que es útil", frente a "la innovación de la cualidad humana profunda, que es gratuita".

Este podría ser el esquema:



donde CH significa "cualidad humana" y CHP significa "cualidad humana profunda".

Todo este campo de significados del término "cohesión" podría ampliarse, porque la cohesión puede referirse a la cohesión de un colectivo social, pero también podría referirse a la cohesión de elementos físicos o a la cohesión de los elementos de una teoría. Estas diferentes acepciones del término "cohesión" denotan que el término tiene una composición de elementos diversos que pueden ser puestos en valor en un determinado contexto. Estos elementos constitutivos del término es lo que se llaman "semas".

¿Qué importancia tienen estas posibilidades de análisis lingüísticos para la construcción de sistemas axiológicos?

Tienen una enorme utilidad para el análisis de las estructuras de los sistemas axiológicos del pasado, los de las sociedades preindustriales, que ocuparon la mayor parte de la historia de la humanidad. Gracias a los análisis de campos de significación y, sobre todo, al análisis de los semas, podemos descubrir lo que son las estructuras profundas de las narraciones mítico-simbólicas y diferenciarlas de las estructuras superficiales.

Por la diferencia entre estructuras profundas y superficiales pudieron, en el pasado, existir grandes diferencias culturales, proyectos axiológicos muy diferentes, con unas estructuras profundas idénticas. Por ejemplo las culturas sumeria, babilonia, asiria, egipcia, centroamericana, china, etc. tenían una misma estructura profunda y estructuras superficiales muy diversas. Esas estructuras profundas eran comunes porque tenían un sistema de sobrevivencia fundamentalmente común.

Gracias también a las estructuras profundas sémicas se podrán construir en las sociedades globales de conocimiento, estructuras culturales muy diferentes, como la cultura americana, la europea, la árabe, india, china, africana, con idénticas estructuras axiológicas profundas propias de las sociedades de conocimiento, innovación y cambio continuo.

En el futuro podrá darse una gran diversidad cultural compatible con unas mismas estructuras profundas.

Hay que conseguir que el conocimiento de la diferencia entre las estructuras profundas y las superficiales llegue, de una forma u otra, a

todos los ciudadanos de la tierra, y así ni se reprimiría o menospreciaría la diversidad, ni habrían enfrentamientos culturales o religiosos.

También en las religiones se dan estructuras profundas idénticas y superficiales muy diversas. Todas las religiones de culturas agrario-autoritarias tienen la misma estructura profunda en estructuras superficiales sumamente diferenciadas. Lo mismo podría decirse de las religiones ganaderas o de las religiones cazadoras/recolectoras.

La estructura profunda de las sociedades de conocimiento tendrá que cumplirse siempre; los niveles superficiales de los sistemas axiológicos pueden ser todo lo diversos que se quiera, con tal de que haya comunión en el nivel profundo.

Lo realmente pertinente para el análisis de los sistemas axiológicos no son los términos léxicos que se emplean, los lexemas; ni tampoco sus significados contextuales, los diferentes usos de los lexemas, los sememas. Lo verdaderamente significativo resulta ser el análisis de semas.

En un determinado contexto cultural son los semas los que constituyen el patrón o paradigma axiológico desde el que se modela la totalidad del sistema. Los semas que constituyen ese patrón o paradigma son pocos y acotables. Hemos podido verificarlo en nuestros análisis de las mitologías de las sociedades preindustriales. Hemos podido acotar, en cada caso, un pequeño número de semas y sus relaciones.[5]

Esos mismos semas, que nos dan la clave de las construcciones axiológicas de nuestros antepasados de las sociedades preindustriales, nos muestran también que las construcciones lingüísticas en las que se expresan los mitos y los símbolos, no son la constatación de límites objetivos de la realidad, sino, por el contrario, establecen los límites de la realidad.

5 Corbí, M. 1983. *Análisis episgtemológico de las configuraciones axiológicas humanas. La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos.* Salamanca. Universidad de Salamanca.

Eso significa que los mitos, símbolos y rituales de nuestros antepasados preindustriales no describían realidades ni de este mundo, ni del otro, sino que modelaban todos sus accesos a lo real.

A partir de esa pequeña estructura de semas, se concretaban las necesidades de los vivientes humanos y sus mundos, que estaban originariamente sin concreción. Los mismos patrones modelaban las necesidades individuales y colectivas, modelaban un mundo correlato a esas necesidades y modelaban las maneras de representar y de vivir la dimensión absoluta de lo real.

¿De dónde sale ese pequeño número de semas y su estructura?

De los rasgos fundamentales de la actuación central con la que un grupo humano preindustrial sobrevive en el medio. Esos rasgos básicos, en el viviente hablante, tienden a semiotizarse, es decir, tienden a convertirse en palabras cargadas de valor porque proceden de la acción de la que depende la vida; tienden a convertirse en metáfora básica desde la que se modela la totalidad de la realidad. Una vez semiotizados, asientan y afianzan la acción central, modelan las necesidades del grupo desde ese patrón, y modelan el medio en el que el grupo sobrevive. Así se convierten en *patrón o paradigma* de una cultura y en el patrón desde el que se concibe, se vive y se expresa la dimensión absoluta.

La estructura básica de la acción con la que un grupo empieza a sobrevivir de forma nueva, por el habla se transfiere, se metaforiza, podríamos decir, de la acción a la comunicación. Así se objetiviza la acción, se modela con ello la acción misma con la que se sobrevive, y se la convierte, por la importancia que tiene para sus vidas, en patrón de realidad, de interpretación y valoración de todo.

Así se construye el proyecto axiológico o programa de toda sociedad preindustrial.

Estos ancestrales procedimientos de construcción de los sistemas axiológicos o proyectos colectivos preindustriales, ¿tienen alguna posibilidad de aplicación a las sociedades industriales de conocimiento?

Directamente no, porque las acciones con las que viven los grupos industriales son abstractas y no proporcionan base para convertirse en patrones de axiologizaciones. No nos queda otro remedio que reflexionar sobre las posibilidades axiológicas que podrían postular nuestros modos de vida tecnocientíficos para que la vida humana sea conveniente y de cualidad y para la sostenibilidad del medio.

Vista la cualidad de vida que ofrecen nuestras tecnociencias en continuo crecimiento, habría que convertir algunas de esas posibilidades en postulados axiológicos. Esos postulados, a los que se ha llegado por las vías de la razón, pueden dar pie a proyectos axiológicos colectivos.

La generación de proyectos desde postulados axiológicos

¿Cómo se construyen esos proyectos? ¿Cómo se generan paradigmas axiológicos desde postulados axiológicos?

Los postulados axiológicos se construyen razonando a partir de las posibilidades y riesgos que ofrecen nuestras tecnociencias.

Los paradigmas axiológicos de las sociedades preindustriales derivaban directamente de las actuaciones centrales de sobrevivencia, porque eran en sí mismas axiológicas. Es el caso del acto de matar a un animal para obtener vida de su carne, para las sociedades cazadoras/recolectores; y es el caso de enterrar los granos en las sociedades agrícolas, para cuya mentalidad equivalía a matarlos, para obtener la vida de las espigas que brotaban de esos granos enterrados.

En las sociedades industriales, y especialmente en las sociedades de conocimiento, innovación y cambio, las actuaciones de las que se vive no son axiológicas sino abstractas con respecto al valor, por consiguiente, los patrones axiológicos, los paradigmas axiológicos no pueden derivar de las acciones centrales de sobrevivencia. De las acciones centrales, que siempre serán industriales, no se pueden derivar programas axiológicos. *Tendrá que crearse un procedimiento nuevo de generación de valores.*

De los modos de actuación tecnocientíficos tendrán que generarse razones que nos induzcan a hacer postulados axiológicos que nos

indiquen cómo queremos vivir y tratar al medio con nuestro instrumental tecnocientífico.

Esos postulados no derivan de las acciones centrales de sobrevivencia porque no pueden; postulan lo que hay que evitar y lo que hay que fomentar, pero no pueden decir cómo, porque sus rasgos significativos no derivan ni metaforizan rasgos operativos. *Los acuerdos colectivos,* desde la comunicación y partiendo de los postulados, determinarán los "cómo", transformarán los postulados en proyectos. Se deberán construir proyectos colectivos, a partir de esos postulados, sobre los que versará el acuerdo colectivo.

Imaginemos unos postulados posibles para las sociedades de conocimiento: comunicación horizontal que supone no jerarquías, solidaridad, equidad, sostenibilidad, democracia, igualdad de género, globalidad, derecho a la diferencia, libertad.

Estos postulados excluyen lo que hay que evitar, que es lo que va en contra de esos postulados o los dificulta, y orientan la valoración, la actuación y la organización hacia donde apuntan, a lo que postulan. La concreción de esos postulados se conseguirá democráticamente, mediante acuerdos entorno a proyectos que se concretarán en formas de actuación éticas, leyes, organizaciones de todo tipo, etc.

Los postulados tendrán que ser universales pero la concreción de esos postulados admite muchas diferencias, e importantes. No serán iguales las concreciones de esos postulados en las sociedades chinas, extremo orientales, que en las indias, que en las musulmanas, que en las africanas, que en las sajonas, que en las eslavas o latinoamericanas, etc.

La globalidad no excluye la particularidad sino que la requiere. Las sociedades de conocimiento son sociedades que viven de la creación continua, y la creación ha de ser libre. Y la creación libre y continua no crea homogeneidad sino diversidad y pluralidad.

La diversidad, desde que la vida es vida, ha sido siempre una riqueza, y la homogeneidad un gran riesgo.

La construcción de mundos viene determinada por las funciones V o medios concretos de supervivencia, que se modelan y construyen

hablando. Esa ya es una primera semiotizacion, una organización de los datos de la naturaleza o de los productos y servicios que proporcionan las tecnociencias para unos vivientes. La semiotización se realiza por contraposiciones y diferencias, para que resulten pertinentes a los deseos y temores de esos vivientes.

Cada tipo de cultura organiza las funciones V, o de sobrevivencia, de una forma diferente y adecuada a unos modos concretos de vida. Esa primera construcción del mundo, dada por nuestra estructura animal, en unas condiciones de vida determinadas, –que sería la dimensión S-O –, va siempre acompañada de una segunda manipulación o construcción para que esa construcción del medio pueda servir de vehículo de comunicación entre el grupo de vivientes humanos, –que sería la dimensión S-S –. También esta segunda formulación o construcción será según el sistema de contraposiciones y diferencias.

Eso que ahí hay, el mundo natural, pasa por los filtros de nuestros sentidos y nuestro sistema cerebral y activo, pasa luego por la manipulación que supone la creación de funciones V y luego por la manipulación de la comunicación interhumana. Nada puede saltarse esos filtros, que más que filtros son constructores de mundos.

Esta triple manipulación, la de los sentidos y el cerebro, la de la creación de las funciones V y la de la comunicación o sistema axiológico, no comportan una sucesión en el tiempo, ni una seriación, sino que todo es simultáneo y mutuo dependiente: percibimos y estructuramos sensitivamente las realidades construyendo nuestras funciones V o sistema de sobrevivencia, y ni un nivel ni el otro pueden llegar a existir sin la modelación que realiza el sistema axiológico, que es el contenido del sistema de comunicación del grupo.

Cada cultura construye un mundo y cada lengua también configura un mundo diferente.

La sintaxis gramatical es otro factor, e importante de la conformación de mundos, pero no entraremos en ella.

Estas reflexiones hacen nuevamente evidente que la epistemología mítica, que pretende que nuestras formaciones lingüísticas son descripción de la realidad, es imposible.

El problema central de lo axiológico, desde nuestro interés formal, no reside en la cuestión de sentir o no sentir, de valorar o no valorar, reside en la cuestión de las estructuras. El problema del sentir o no sentir, del valorar o no valorar viene determinado por las estructuras de lo que provoca o no conmoción, bien de la relación de lo axiológico con las funciones sobrevivencia individual y colectiva, bien de la dimensión absoluta.

¿Existe un mundo natural?

La lengua es un instrumento de sobrevivencia de un viviente necesitado, por consiguiente, tiene que tener relación con la acción, una acción fundamentalmente dirigida a la depredación y a la procreación de los individuos y de los grupos simbióticos.

Por tanto, la lengua no puede cerrarse sobre sí misma, sino que ha de tener referencia extralingüística. Hasta aquí el argumento no presenta ninguna dificultad. La dificultad se presenta cuando se pretende determinar lo que es extralingüístico.

¿Se puede hablar de un "mundo natural extralingüístico"? Pocos lugares hay en la tierra que no estén modelados o transformados por la acción humana, sobre todo en nuestros países europeos.

No existe un mundo natural visto por el hombre, ni siquiera la región más selvática e intocada por la acción de nuestra especie, porque en cuanto es vista por los humanos, deja de ser natural para convertirse en humana.

En cuanto cualquier realidad natural es vista por los humanos deja de ser un referente absoluto para convertirse en significado para el hombre. Lo que ven nuestros ojos, oyen nuestros oídos, tocamos u olemos, lo que advierte nuestro cerebro, ya está modelado por nosotros, ya es humano, ya es relativo a nosotros. Y más si consideramos que no hay nada de lo que perciben nuestros sentidos y advierte nuestro cerebro que no esté modelado por la lengua.

Sólo percibimos y advertimos lo que nuestra estructura lingüística acota, objetiva; y todo lo que acotamos y objetivamos, que tiene que ver con nuestras estructuras cerebrales, perceptivas y activas, está

siempre en relación, directa o indirectamente, con nuestras necesidades individuales y colectivas.

Incluso lo que percibimos, sentimos y pensamos gratuito, sin relación a nuestras necesidades, como hacen nuestras artes y nuestras ciencias, arranca del mundo que construimos en relación a nosotros y retorna, de alguna forma, por el refinamiento de la sensibilidad y por la sofisticación de la mente y de la actuación, a quienes no pueden liberarse de su condición necesitada y, por tanto, depredadora.

Nunca se insistirá suficientemente en que todos los fenómenos sensitivos, mentales y activos que se presentan en nuestra especie tienen arranque en su condición necesitada y depredadora, porque los modelan nuestras facultades estructuradas para la depredación. Cuando algo se aleja de la depredación, ha de tener explicación desde nuestra condición inevitable de vivientes necesitados que hablan.

Tampoco hay que olvidar nunca que incluso lo más gratuito de nuestro percibir, de nuestro comprender y de nuestro actuar termina redundado en servicio de la calidad, adecuación y sostenibilidad de nuestra vida individual y, sobre todo, colectiva en un medio que modelamos y del que dependemos.

Estrictamente hablando, ningún viviente tiene un mundo natural y menos, si cabe, los vivientes que son vivientes porque hablan.

La consecuencia de estas reflexiones es que si todo lo modelamos a la medida de nuestra condición y de nuestras necesidades individuales y de grupo, todo el llamado mundo natural es para nosotros un mundo de significaciones, todo él tiene algún tipo de pertinencia para nosotros, todo él emite algún tipo de señal, de llamada, en positivo, en negativo o en neutro, para nuestra condición de vivientes necesitados simbióticos, porque todo ha sido modelado por nosotros para que así sea. Por consiguiente, todo es para nosotros un sistema de comunicación.

Así, pues, desde la perspectiva de la lengua natural, la que no es ni artística, ni científica, todo está estructurado semióticamente, es decir, todo está estructurado con la formalidad propia de la comunicación.

Resulta, entonces, el siguiente fenómeno: nuestra condición de hablantes somete a la realidad a una doble modelación. Primero mo-

dela al que llamamos mundo natural, a los referidos con nuestro hablar (la dimensión S-O), y segundo modela ese mundo natural que ya es un sistema semiótico, un mundo de valores, para convertirlo en un mundo de significaciones lingüísticas (dimensión S-S).

Podríamos decir que lo que se ha modelado una vez desde la necesidad, ella misma modelada por nuestra condición de hablantes, se somete a una segunda modelación para que pueda convertirlo en significados de la lengua, dentro de un proyecto axiológico en unas condiciones determinadas de sobrevivencia, por ejemplo las de la caza/recolección, las de la agricultura, etc.

De nuevo tenemos que advertir que todos esos aspectos de nuestra estructura de hablantes y de la estructura de nuestro mundo, no se suceden en una seriación. Cuando modelamos el mundo natural, ya lo hacemos como significados de nuestro hablar, y desde los paradigmas que estructuran las diversas culturas.

Sin embargo, mantenemos la distancia entre la función significativa de la lengua y la función referencial, entre lo que llamamos intralingüístico y lo que llamamos extralingüístico, aunque ambos niveles sean construcción de la lengua, porque tenemos que distinguir, para vivir simbióticamente, entre lo que es la comunicación intersubjetiva y lo que es la acción necesaria para sobrevivir.

Por tanto, tenemos ahora que darle la razón a Hjemslev cuando dice que la lengua da forma a lo que ya, desde otra perspectiva, es forma. Es la correlación de dos niveles significantes, ambos construidos por nosotros mismos.

A pesar de la afirmación de que tanto lo referido, como el significado con el que nos referimos, son creaciones de nuestra naturaleza de hablantes, podemos continuar sosteniendo que el significado es la transposición del sentido de las funciones V al interior de la lengua; gracias a esa transposición el significado puede referirse al referido; por consiguiente, el significado lingüístico está intrínsecamente conectado y relacionado con la designación. Las formas del plano de la significación semiótica del mundo, o dicho de otra manera, el mundo como sistema de comunicación, se transforma en las configuraciones semánticas de las lenguas naturales.

También las artes y la espiritualidad nacen, viven y han de tener explicación y sentido en ese contexto.

Si no existe un mundo natural que no sea una construcción humana, tampoco existe para las artes ni para la misma espiritualidad.

Las ciencias y las técnicas son una construcción de unos vivientes. Arrancan de la estructura propia de seres necesitados que hablan y, por más sofisticadas que sean sus formaciones, terminan en esas mismas estructuras. Son una mediación entre el sujeto de deseos y necesidades, y la realidad del medio en el que esos sujetos deben satisfacer sus necesidades. Por consiguiente, las ciencias y las técnicas, por más abstractas que sean arrancan de una actitud axiológica y deben retornar a ella.

Todas las ciencias, como la vida cotidiana, parten de la dualidad "sujeto/objeto"; y ninguna ciencia puede salirse de ahí. Todas las ciencias tienen su punto de partida en la estructura esencial de nuestra lengua, que es dual, porque está al servicio de unos vivientes como "sujetos de necesidades / en un mundo donde satisfacer esas necesidades".

Todos nuestros saberes científicos dependen de las estructuras de nuestros sentidos, incluso ampliados por sofisticadas tecnologías, y están sometidos a las estructuras de nuestros cerebros. Ninguna ciencia puede saltar por encima de esos márgenes, todas tienen que someterse a las legalidades de los sentidos y del cerebro.

Tanto las ciencias, como las artes o la misma espiritualidad, están al servicio de unos vivientes simbióticos y de alguna manera repercuten en su bien. Incluso la gratuidad más absoluta, cuanto más radical es, más beneficiosa es para un ser cuya cualidad específica como viviente es tener un doble acceso a la realidad, uno relativo a sus necesidades y otro sin ninguna relación a esas necesidades. Sin esa dualidad de acceso a lo real, su ventaja específica, hija de su flexibilidad en las respuestas al medio, se vería seriamente dañada.

Las ciencias, como modelaciones de un viviente necesitado y que, de una forma u otra han de redundar en su servicio, no pueden concebirse como una descripción de la realidad, ni tampoco puede pensarse que vayan aproximándose más y más a una descripción adecuada a

un referente absoluto. Siempre estarán a igual distancia de "Eso no modelado por los humanos".

Lo mismo puede decirse de las artes. Las artes no cantan la belleza de lo real, sino de la realidad modelada por el hombre, de lo modelado por los sentidos y por el cerebro humano, de lo modelado por nuestra lengua y su estructura, y todo ello organizado y orientado a la depredación.

Sin embargo, las artes, aunque tienen consecuencias prácticas para la sensibilidad y, a través de ella, en una sobrevivencia individual y colectiva de más calidad, no tienen ninguna pretensión directa en la actuación ni en la utilidad.

Las artes cantan la construcción de los vivientes humanos y cantan a los constructores. Al hacerlo se salen de la dualidad propia de las construcciones lingüísticas, pero no pueden salirse del mundo construido por los humanos.

En cuanto que se salen de la dualidad ¿se acercan a la realidad no construida por los humanos? No lo podemos saber porque lo que está más allá de todas nuestras modelaciones, no es, por definición, ningún término de relación y, por tanto, no podemos saber si nos acercamos o no. Sólo en relación a lo que podemos objetivar podemos establecer relaciones; pero lo que es inobjetivable no puede ser término de relación y, por consiguiente, tampoco podemos decir si nos hemos aproximado o no, si hay progreso o no.

La abstracción y sus tipos

a) La abstracción científica

Ya hemos hablado de la doble modelación de la realidad: la que realizan nuestros sentidos y nuestro cerebro como hablantes en un modo concreto de vida, (la dimensión S-O), y la que transforma esas significaciones y estimulaciones en un sistema de comunicación, (la dimensión S-S).

Las ciencias y las artes hacen una tercera modelación; pero la modelación que hacen las ciencias y la que hacen las artes son muy diferentes, y en algunos aspectos importantes, contrapuestas.

Las ciencias parten del lenguaje natural, que como hemos dicho, es un sistema para implantar y actualizar un sistema axiológico de finalidades y de cohesión colectiva, desde el que se realiza la comunicación axiológica y la práctica cotidiana de la simbiosis. El lenguaje natural modela toda la realidad, incluida la interpretación de nuestra estirpe humana.

Las ciencias parten del lenguaje natural, que es primariamente un sistema de comunicación axiológica, y parten también del mundo natural que es un sistema de señales axiológicas y de comunicación del medio con el viviente. Las ciencias tienen un interés preferente en la función designativa de la lengua y en su conexión con la actuación sobre la realidad.

Las ciencias no se interesan por el valor de las realidades sino por el cómo están estructuradas.

Ese interés es, a la vez, gratuito y práctico. Es gratuito porque es un interés sincero por la estructura misma de las realidades, por puro querer saber; y es práctico porque ese interés gratuito tiene también un trasfondo pragmático: se quiere saber cómo están estructuradas las realidades para poderlas manejar mejor y así sacar provecho para la colectividad.

El interés por las realidades mismas fuerza a las ciencias a desinteresarse del valor de esas mismas realidades. Eso, desde el punto de vista de la lengua, supone no prestar atención a la función significativa de lo objetivo, para centrarse en la función designativa. Lo que significa poner entre paréntesis, abstraer del aspecto de estimulación, para centrarse en las realidades que presenta el lenguaje natural. Dicho de otra forma: transforma el lenguaje de un sistema de comunicación axiológica, en un sistema de designación no axiológica, abstracto con respecto al valor. Cuando se abstrae del valor de las realidades, incluido del valor de nuestra propia especie, se abren las puertas a todo tipo de abstracciones de aspectos diversos de las realidades mismas.

¿Por qué interesarse por la referencia de la lengua, por la designación, que es interesarse por las realidades mismas, requiere abstraer del valor? Porque el valor está siempre en relación a lo que de las cosas atañe a nuestra sobrevivencia individual y colectiva. Desde el punto de

vista de nuestra sobrevivencia no interesan tanto las realidades mismas, cuanto el valor y utilidad que tienen para nosotros. Para poderse centrar en el interés por las cosas mismas, hay que abstraer del valor o no valor que puedan tener para nosotros.

Cuando se abstrae del valor se gana en agilidad lingüística y en capacidad de transformación, porque la dimensión axiológica de las realidades las liga a sistemas axiológicos colectivos, que en las sociedades preindustriales eran sistemas estáticos que bloqueaban el cambio, también y especialmente, en la interpretación de las realidades. Por consiguiente, los sistemas axiológicos de esas sociedades, cuya cumbre y garante eran las religiones, lastraban e intentaban bloquear, muchas veces con éxito, el proceso libre de las ciencias.

Incluso en sociedades que deben programarse axiológicamente para el cambio constante a través de la creación de nuevos productos y servicios tecnocientíficos, las ciencias deben abstraer, y con más razón, de lo axiológico. Primera razón: la abstracción de lo axiológico, cuanto más mejor, es la raíz de la movilidad de las ciencias; lo axiológico es semánticamente polivalente y lo polivalente es más complejo de manipular. Y, segunda razón, porque los sistemas axiológicos, ligados a la sensibilidad, son más lentos en evolucionar que los sistemas abstractos, que manejan términos unívocos determinados por definiciones precisas, sin conexión con la sensibilidad.

Las ciencias ¿cómo abstraen del valor?

Desarticulando la estructura sémica de las unidades semánticas. Se llama núcleo sémico de una unidad semántica a la estructura de semas que la constituyen. Los semas con las unidades más simples que surgen del análisis de las estructuras de las unidades semánticas ¿Cómo se desarticulan? Sustituyendo el núcleo sémico del significado de las palabras con las que nos referimos a las cosas,—que como significados del mundo natural, son un sistema de señales para el viviente y van, por ello, cargados de valor—, por una definición en la que se marcan los rasgos, vacíos de carga axiológica, con los que se quiere referir a la realidad de que se trate.

La desarticulación del núcleo sémico axiológico y su sustitución por una definición, de la que se abstraen metódicamente todos los rasgos axiológicos, es el primer paso de la abstracción, pero no basta.

El segundo paso será disociar los núcleos de las unidades semánticas, de las conexiones clasemáticas asociadas a las cargas axiológicas de la interocepción (percepción interior) y la exterocepción (percepción exterior). Los clasemas son los semas clasificadores que posibilitan las conjunciones de unidades semánticas.

Los clasemas están formados por un sema o por una pequeña estructura sémica en la que los diferentes núcleos de las palabras se conjuntan en sintagmas, se unen o quedan clasificados en una isotopía, que puede ser simple o compleja, según el clasema sea simple o complejo.

Los núcleos sémicos, con su variedad de significados, al conjuntarse con otros núcleos, se unen por sus compatibilidades sémicas. Esas compatibilidades sémicas de su asociación generan una isotopía o clase de significación determinada. Eso son los clasemas. Los núcleos sémicos variarán su significación dependiendo de las clases de contextos. Las clases de contextos serán fruto de la confluencia sémica de las unidades reunidas en un sintagma.

Los clasemas conjuntan en un sintagma núcleos sémicos cargados de valor, son pues estructuras también axiológicas. Habrá que abstraer los términos científicos de esas conjunciones axiológicas.

Habrá, también, que descomponer los discursos axiológicos, que frecuentemente se presentan en narraciones, en segmentos desaxiologizados. Tendrá que sustituirse las narraciones por teorías, que son conexiones clasemáticas abstractas. Cuando en las sociedades de conocimiento tengamos que conducir los razonamientos abstractos que nos llevan a postulados axiológicos, para que deriven en proyectos de valor, habrá que hacer el camino inverso: transformar las teorías en narraciones, si se puede, o en estructuras actanciales que requerirán núcleos sémicos y clasemas axiológicos.

Todavía queda un último paso: desarticular la estructura actancial, transformando los actantes en conceptos vacíos de carga axiológica. Los actantes son el cuadro de personajes o nociones que intervienen en una narración axiologizante. En el cuadro actancial está el *sujeto* que recibe la transformación axiológica, y el *objeto* que es la transformación axiológica misma. Está el *remitente*, que es el que transfiere esa transformación axiológica, y el *destinario*, que es el co-

lectivo a quien va destinada esa transformación. Están *los que ayudan* a esa transformación y *los que se oponen*. Toda implantación axiológica tiene esta estructura. La estudiaremos más tarde. Las teorías científicas tienen que alejarse de esa estructura axiologizante.

Estos pasos son el complejo proceso que transforma la lengua natural en lenguaje científico.

b) La abstracción axiológica

Las artes también realizan un proceso de abstracción del valor, pero no de todo valor sino únicamente del valor que tiene una relación directa con el sistema de sobrevivencia individual y colectiva.

Volvamos de nuevo a la manera de ser de la abstracción de las ciencias para poder comprender mejor lo propio de la abstracción axiológica.

Las ciencias para indagar la naturaleza de lo referido, de las realidades, abstraen del significado que las realidades tienen para el viviente, para estudiarlas con mayor detención, particularidad y con total independencia e imparcialidad (en la medida en que eso es posible para un viviente).

Se vuelcan en la investigación del objeto, prescindiendo lo más posible de lo éste pueda o no significar para el sujeto. Pretenden estudiar lo objetivo en sí mismo; pero sabemos ya que donde hay un objeto hay un sujeto, aunque la relación de sujeto y objeto, en este caso, no sea de sujeto necesitado a objeto que puede satisfacer, directa o indirectamente, la necesidad.

Desde el punto de vista de los vivientes, y también desde un punto de vista lingüístico, la relación "sujeto-objeto" se articula en torno de la necesidad: "sujeto de necesidades – y objetos con los que se pueden satisfacer esas necesidades". Esta es una ley que cumplen todos los vivientes y que lingüísticamente se manifiesta como dos actantes y como el significado de un referido para un hablante.

En las ciencias, por lo que hemos indicado, hay objetos estudiados y, por tanto, un sujeto que los investiga. Pero las ciencias han hecho abstracción de la necesidad. Surge la pregunta: ¿sobre qué se articula, entonces, la relación de sujeto-objeto de las ciencias? Ha de ser una relación que abstraiga del valor y, por tanto de la necesidad. No que-

da otra posibilidad que la de "observador-observado", "investigador-investigado", el que "el que objetiva y acota-lo objetivado y acotado". El sujeto de necesidades que convierte en un mero operador. Permanece, no obstante, la dualidad propia de todo viviente, quedan, consecuentemente, dos actantes, pero con la abstracción se han desarticulado las estructuras actanciales, porque no le quedan papeles que jugar ni al ayudador ni al opositor, y tampoco al emisor o al receptor.

Sin embargo, al permanecer la dualidad basada en las categorías de sujeto y objeto, las ciencias no pueden abstraer del todo de la condición de vivientes y de algunos restos axiológicos. De ahí surge la conexión entre las ciencias y las tecnologías.

Las artes tienen que abstraer también del significado que las realidades puedan tener para las necesidades; abstraen de la relación "sujeto de necesidad- objetos que pueden satisfacer esas necesidades", pero hacen esa abstracción no para volcarse sobre el referente, lo objetivo, a fin de conocer su estructura y naturaleza, sino para indagar el valor, la dimensión axiológica de lo que hay. No les interesa tanto el valor de lo objetivo con relación a los seres necesitados que somos, como lo axiológico en sí mismo.

El interés por lo axiológico en sí mismo es interés por la gratuidad de lo axiológico. La gratuidad y lo axiológico en sí mismo rompen la dualidad. Ya no se dan los dos actantes que todavía quedaban en las ciencias: el sujeto y el objeto. Estamos en el ámbito de la no dualidad. Con ello abstraen de la condición de vivientes necesitados.

¿Por qué se llama belleza a esa actitud no dual? Porque es el esplendor de su propia valiosidad, es el esplendor de su propio existir.

La espiritualidad se situaría en la misma onda: también tiene que abstraer fuertemente de la relación del viviente necesitado con el medio, para interesarse en lo axiológico mismo; pero esta vez atendiendo a su puro existir, al misterio de su existir. Tampoco a la espiritualidad le queda la distinción se sujeto-objeto, ni le queda nada del cuadro actancial, aunque las religiones, en cuanto ligadas a formulaciones, creencias y programas colectivos, tengan cuadros actanciales muy definidos.

Se hace evidente que tanto las ciencias, como las artes y la espiritualidad, tienen su raíz y posibilidad en la condición de vivientes necesitados que hablan.

Los tres han pasado por la abstracción de las necesidades y de sus voceros y consecuencias: los deseos, los temores, las expectativas. Son tres modalidades de abstracción con resultados muy diversos.

Las ciencias abstraen por el interés de las estructuras y naturaleza de lo objetivo. Las artes por el interés de lo axiológico mismo; ese interés por lo axiológico mismo es el interés por el esplendor valioso de lo que es. La espiritualidad también abstrae por interés por lo axiológico mismo, pero desde la perspectiva del misterio indecible de "eso que es".

Las artes y la espiritualidad están emparentados, porque las dos se salen de la dualidad, pero investigando dos aspectos diversos de esa no dualidad: su esplendor y su misterio. Se comunican con facilidad.

¿Qué permite a la lengua hacer estas abstracciones?

Lo que caracteriza a la lengua es su capacidad de acotación, de objetivación de lo real. Esa capacidad la puede ejercer sobre sí misma; así surgen las metalenguas, que son lenguas que hablan sobre la lengua o algún aspecto de la lengua. Las metalenguas pueden acotar, objetivar aspectos diversos del propio hablar humano. Así pueden distinguir la dimensión significativa de la lengua, de la designativa; el aspecto axiológico de nuestro hablar de la realidad, de su aspecto puramente objetivo; el esplendor de eso a lo que se refiere nuestra lengua, de su profundidad y misterio.

Todos esos aspectos que incluye nuestro hablar, todos ellos modelados por nuestra condición, no existirían sin nuestra condición de vivientes que hablan. No existiría la objetividad de lo que hay, ni el valor, ni su esplendor de belleza, ni su misterio.

SEGUNDA PARTE:
Principios de la formalidad concreta

En la lengua natural todo es concreto y cualitativo, nada es abstracto

Nuestra relación al medio es básicamente axiológica. No puede ser de otra manera a causa de nuestra condición animal.

Nuestra reflexión sobre la lengua tiene que partir de nuestra condición de viviente, de animales, aunque nuestra condición sea la propia de un animal que habla. No podemos alejarnos ni un ápice de esa condición humana. Eso no significa que tengamos que ignorar o reducir a la pura animalidad todos los fenómenos cognoscitivos, sensitivos y activos que se presentan en nuestra especie. Procuramos no cometer ninguna especie de reduccionismo.

Sin la lengua no existiría para los humanos, ni mundo, ni la objetividad, ni el significado, ni las nociones generales, ni el valor, ni el sentido, ni la belleza, ni la espiritualidad, ni existirían como tales la dimensión relativa de la realidad y la absoluta.

En un animal, en un viviente, todo es concreto, todo es cualitativo. Para un animal no existe la abstracción.

La abstracción tanto conceptual y científica, como sensitiva y axiológica, no presenta ninguna dificultad para una antropología que cree que los humanos somos un compuesto de cuerpo y espíritu; tampoco presenta ninguna dificultad para quienes piensan que somos seres racionales. La dificultad se presenta si no se olvida que somos unos vivientes sometidos a las mismas legalidades que los demás vivientes. Eso supone tener que interpretar la lengua como un modo de ser viviente.

En el animal no humano nada funciona, primariamente, desde una lógica racional; en su programa genético todo funciona por el procedimiento de estimulación y respuesta. El animal modela el mundo a la medida de sus necesidades y responde a esa modelación, que

es un sistema de acotación/interpretación/valoración. Para el animal todo es concreto, cualitativo, sensitivo.

Cierto que la actuación animal para sobrevivir debe obedecer a leyes físicas y biológicas que podemos leer racionalmente y que son lógicas; pero esas leyes no rigen en lo que, extrapolando, podríamos llamar su psique, que es su sentir e interpretar, tampoco en su sentido de individualidad como contrapuesta al medio.

Todo el aparato conceptual con el que podemos hablar de la actuación del viviente, de su biología, de su física, etc., no hay que interpretarlo desde una epistemología mítica. Ese hablar conceptual es una sofisticación de nuestro hablar natural en la que todo es sensitivo, cualitativo. Ese es un hablar legítimo, pero no es el único hablar sobre el viviente y su modo de comportarse.

Los vivientes, tanto los humanos como los no humanos, no se viven desde conceptos abstractos, sino desde lo sensitivo, cualitativo, concreto; tanto en lo que se refiere a ellos mismos como a su entorno.

La estructura humana es común con el animal en este aspecto. La diferencia es que la modelación del medio y su sistema de respuesta y de actuación no es genética sino que los humanos deben realizarla a través de la lengua, es cultural. Los humanos vivimos en un mundo de representaciones, vivimos en un mundo representado. Eso no altera, que como vivientes, tengamos que movernos en lo concreto, en lo cualitativo.

También en la estructura humana todo es concreto. Todo lo que no sea concreto, que no sea cualitativo sino abstracto habrá que explicarlo como arrancando de nuestra condición de animales concretos que existen en la modalidad de hablantes.

En la lengua natural todo es concreto, cualitativo, no abstracto. Y eso es así aunque la ciencia lingüística pueda hacer teoría, y bien abstracta, sobre la estructura y funcionamiento de la lengua. Nada es abstracto en la fonología, en la semántica, en la estructura interna de las unidades semánticas, en la conjunción de las unidades semánticas, en los clasemas, en las narraciones. Incluso la sintaxis opera con actantes y acciones, como demuestra el cuadro de actantes.

La lengua natural, como instrumento que es de un viviente, no de un ser compuesto de cuerpo y espíritu o de animalidad y racionalidad, no sabe nada de abstracciones ni de teorías.

La lengua natural está ordenada a la depredación y a la sobrevivencia simbiótica, y, por tanto, a la acción. La acción, como ya hemos comentado en el caso de los animales no humanos, obedece a la relación de causa y efecto, a la física, a la biología, a la técnica, a la lógica.

En toda la época cazadora/recolectora, la lógica de la acción humana obedecía a la interpretación y sentir que se generaba desde el mito, desde lo axiológico y, por tanto, concreto y cualitativo. Todo lo interpretaban desde el patrón de que "de la muerte violenta se sigue la vida". Todas las cuestiones, incluso las alejadas de la caza las interpretaban desde ese patrón. Algunos pueblos, los desana, por ejemplo, interpretaban la caza como copular con los animales y la copulación como cazar y matar a la mujer, porque de los dos tipos de acciones surgía la vida para el grupo.

Todo se interpretaba-valoraba desde el patrón básico que se expresaba en el mito. En los agricultores primitivos, en los que se desarrolló mucho la artesanía, la interpretaban desde el esquema mítico de muerte/resurrección. Los pueblos centro americanos hacían sus trabajos artesanos más refinados en el interior y la umbría de los bosques, símbolo del inframundo, de la muerte.

Los agricultores más desarrollados, en cambio, tendieron a interpretar la artesanía desde el esquema agrario-autoritario de mandato/obediencia. Los artesanos, desde su saber, imponían una forma a la materia, con lo cual le daban un nuevo ser, como las órdenes del monarca daba nuevo ser a todo lo que se le sometía.

Fueron los griegos los que liberaron a la artesanía de la formalidad y axiología de los mitos y descubrieron, con ello, que se podía hacer una interpretación de la realidad alternativa a los mitos; así explicitaron la lógica que hay en el seno de toda acción. Crearon ese nuevo saber, que llamaron filosofía, desde el seno de la lengua, creando una metalengua que tenía la pretensión de ser la verdadera explicación de la realidad y un programa colectivo válido.

En nuestros estudios sobre lo axiológico no podemos olvidar ni por un instante que la lengua es un instrumento de un viviente para vivir y que la lengua, como instrumento de un viviente, modela la realidad a la medida de sus necesidades individuales y de grupo, no describe la realidad como es en sí.

Nuestra estructura antropológica y nuestro mundo tienen la misma estructura que la lengua con la que lo hemos construido. Sin la lengua no hay simbiosis posible, la lengua crea la simbiosis.

La lengua de las ciencias es una metalengua porque es una manipulación de la lengua para eliminar de ella, lo más posible, los rasgos axiológicos. Pero todas esas sofisticaciones de la lengua tienen que terminar en el servicio al viviente.

Los vivientes no humanos viven desde relaciones de estímulos y respuestas. Viven en un mundo, que ellos mismos modelan y que es un mundo sensitivo. Ellos modelan los estímulos y modelan las respuestas. Su mundo no es un mundo abstracto sino un mundo del sentir.

Nosotros estamos montados sobre la misma base. La diferencia reside en que nuestros parientes animales modelan tanto los estímulos como las respuestas genéticamente, mientras que nosotros los modelamos culturalmente.

Tampoco nosotros vivimos de abstracciones; nuestras apetencias no reaccionan frente a conceptos, sólo reaccionan frente cualidades concretas. Como vivientes sensitivos que somos, nuestro mundo exterior, en definitiva, es un sentir; y nuestro mundo interior, también en definitiva, es y debe ser un sentir.

Podemos describir con nuestras ciencias cómo se realiza nuestro proceso sensitivo, activo y cerebral en simbiosis que modela el mundo. Pero toda esa descripción de estructuras no será capaz de modelar nuestras apetencias, nuestros estímulos y respuestas, ni podrá crear procedimientos axiológicos cohesionadores de grupos.

En las nuevas sociedades de conocimiento tenemos que estudiar cómo se modela el sentir, la dimensión concreta, cualitativa, axiológica de nuestra vida individual y colectiva, esa será la tarea de la epistemología axiológica. Pero esa epistemología axiológica, que ne-

cesariamente es abstracta, no será capaz de modelar nuestro sentir, ni será capaz de modelar el mundo como un sentir. Sólo la creación de sistemas axiológicos, construidos bajo la guía de la epistemología axiológica, podrán convertir nuestro mundo en un sentir y podrán modelar nuestro sentir.

Esta faena es especialmente importante y urgente en unas sociedades tan mediatizadas por las tecnociencias, como las nuestras. A pesar de la potente mediación de las tecnociencias, en todos los aspectos de nuestras vidas, tenemos que preocuparnos y ocuparnos en encontrar las maneras de modelar nuestro sentir y mantener nuestro mundo como un sentir.

Consecuencias axiológicas de este hecho en las sociedades científico/técnicas

Las sociedades que sobreviven a través de la construcción acelerada de ciencias y tecnologías que se expanden a todos los niveles de nuestras vidas, han hecho que los humanos vivamos en un mundo de abstracciones.

¿Qué pasa entonces con nuestra condición inevitable de animales? ¿Qué pasa, entonces, con el sentido de la vida y qué con el mundo extralingüístico como sistema de señales y estimulaciones para el viviente humano? ¿Qué ocurre con la simbiosis y el sistema de comunicación que requiere nuestra condición?

Cuando todos los niveles de nuestra vida están fuerte y extensamente mediados por las ciencias y tecnologías, ¿cómo queda la relación comunicativa, y como tal axiológica, que representamos como S-S?

Las ciencias y tecnologías hacen que las significaciones de la lengua, que eran valiosas, se transformen en informaciones abstractas. Las informaciones, por ser abstractas, son incapaces de dar sentido a la vida.

Llamo "sentido de la vida" a la orientación valiosa que recibimos de la estimulación que proviene de la comunicación y de la relación con el medio que nos rodea de personas y cosas. Sin sentido de la vida, que es orientación, polarización, estimulación del pensar, del sentir y

de la acción, los humanos no podemos vivir. El sentido de la vida sustituye a la orientación que proporcionan a los animales los instintos y las estimulaciones del medio, de acuerdo con estos instintos. Sin la orientación y estimulación de los instintos y del medio, los animales quedarían paralizados, muertos en vida. Así nos ocurre a nosotros cuando unas relaciones humanas convertidas en meras informaciones y un medio convertido en abstracto nos dejan sin motivación para vivir.

Una relación S-S abstracta, convertida en mera información, reduce nuestra relación simbiótica a mera instrumentalidad; reduce la sociedad a un pacto de intereses. Instrumentaliza la sexualidad al servicio del placer y la complementariedad psíquica, a la utilidad egoísta.

¿Cómo recuperar lo axiológico perdido, sin pretender para ello abandonar el tipo de sociedad que nos ha tocado vivir y que es, de hecho, inevitable?

Un medio muy apto y, además, conveniente para el trabajo que nos toca hacer, es formar equipos creadores de ciencia, tecnología, nuevos productos y nuevos servicios. Esos equipos habría que entenderlos como una verdadera simbiosis en la indagación, la comunicación, la confianza mutua, el servicio mutuo en el seno de una tarea a realizar, que por su complejidad científica y tecnológica, nadie puede llevar a término solo.

Podremos contribuir a recuperar el sentido de la vida perdido con la abstracción, fomentando la amistad no como un pacto de intereses sino como una simbiosis mental, sensitiva y activa; fomentando la benevolencia desinteresada con las personas; creando asociaciones libres para todo tipo de actividades no egoístas; formando asociaciones para el cultivo de la cualidad humana profunda, lo que nuestros antepasados llamaron espiritualidad; fomentando asociaciones para un ocio que no sea puro consumo; convirtiendo la sexualidad no en una transacción egoísta de sentimientos y placeres, sino en una simbiosis física, mental y sensitiva. ¿Pero bastará con eso?

Cuando hay auténtica comunicación, no mero intercambio de información, hay calidad axiológica, y donde hay calidad axiológica aparece la dimensión absoluta de lo real. En lo abstracto e instrumental la dimensión absoluta de lo real no tiene posibilidad de presentarse

porque no es abstracta; sin ella todo pierde peso y profundidad, también la comunicación.

¿Qué queda de valioso con relación al medio (S-O), cuando la tecnociencia lo invade todo?

Queda un mundo de objetos que son sólo recursos. La práctica totalidad de lo que nos rodea se convierte en abstracto, estéril en cuanto al valor y al sentido. Cuando el mundo pierde su valiosidad, su fuerza polarizadora y atractiva, cuando pierde su capacidad axiológica, el mundo se desencanta. El desencantamiento del mundo es una forma poética de nombrar un mundo que ha perdido su capacidad de estímulo para un viviente, que se ha vuelto frío, aséptico, apto más para una máquina que para un ser vivo, inepto para dar sentido a la vida. En esa situación, si algo se mantiene axiológico es sólo en los márgenes de la sobrevivencia, en el ocio.

Un mundo así, no sólo pierde su valiosidad, sino también su dimensión de profundidad, tapa con espesas nubes la dimensión absoluta de lo real.

Para reencantar el medio habrá que ordenar el trabajo con las ciencias y tecnologías en el seno de equipos que funcionen simbióticos, mental, sensitiva y activamente, y que supongan también una simbiosis con el medio.

Habrá que buscar el sentido en el seno de propio trabajo y no sólo en sus márgenes. Habrá que pretender que el ocio no sea mero consumo sino relación.

Los equipos de trabajo científico-tecnológico o de simple innovación y mejora de productos y servicios abren el sentido del mundo, ¿por qué?

Que la formación de equipos de trabajo abra a la comunicación está claro, porque para tener la posibilidad de llevar adelante la indagación y la creación de nuevos saberes científicos y nuevas tecnologías o nuevas indagaciones y, a través de todo eso, nuevos servicios y nuevos productos, se tienen que intensificar el intercambio de información sin reservas, lo cual supone intensificar la comunicación entre todos los miembros del equipo, con plena confianza y entrega de unos a otros.

Sin la comunicación confiada no puede haber intercambio de información sin reservas; y sin intercambio de información y de la capacidad creativa sin reservas, queda dañada seriamente la posibilidad indagadora y creativa.

Si se recupera el sentido en la comunicación, ¿se abre la posibilidad de reencantar el mundo?

Desde las ciencias y tecnologías no es posible, porque lo que abstrae del valor no puede generar valor, y todo indica que nuestra relación con el mundo estará cada vez más fuertemente mediatizada por las ciencias y tecnologías. El reencantamiento del mundo habrá que lograrlo indirectamente a través de los equipos y grupos de comunicación lo más plena posible, en el trabajo, en el ocio, en todo tipo de asociaciones desinteresadas.

¿Cómo son capaces los equipos de trabajo y los grupos, del tipo que sean, de reencantar el mundo?

Cuando hay una auténtica interrelación subjetiva hay sujetos reales, no meros operadores abstractos. Si hay sujetos reales, hay reales deseos y temores, recuerdos y expectativas; hay dimensión relativa de los sujetos con los que se entra en relación y hay posibilidad clara de que aflore la dimensión absoluta de esos mismos compañeros de equipo o asociación con los que se entra en simbiosis.

Cuando hay sujetos reales, que son sujetos axiológicos, hay objetos reales no meramente abstractos. ¿Por qué? Porque un sujeto real, nacido de la comunicación real, genera objetos reales de deseo y estimulación, que no serán los objetos con los que trabaja la ciencia o la tecnología, que son abstractos. Los procedimientos abstractos de las ciencias y tecnologías son capaces de crear productos y servicios para una mejor sobrevivencia de los grupos humanos y del medio.

Quien se abre a un campo de objetos tiene la posibilidad de abrirse también a todos los objetos del medio. Quien no es un operador abstracto en el medio, sino un sujeto con relación a otros sujetos y a algún campo de objetos, todo el medio le resulta lleno de objetos y de sujetos reales, no meros operadores.

Esa posibilidad se actualizará por la exigencia de sostenibilidad de nuestras sociedades, que lleva a tener que explicitar la simbiosis de los individuos de las nuevas sociedades y de las sociedades mismas

con el medio, de forma que su sobrevivencia sea la nuestra y la nuestra sea la del medio.

A las sociedades preindustriales, el mismo trabajo con el que sobrevivían les proporcionaba el procedimiento de axiologización del mundo. Las sociedades industriales, especialmente las de innovación y cambio, tienen esa vía bloqueada por la naturaleza abstracta de su trabajo. Por consiguiente, por vía directa, desde el sistema de sobrevivencia, como en el pasado, no se puede conseguir la axiologización del mundo. Tendrá que ser por vía indirecta a través de la comunicación intersubjetiva.

Pero ¿puede haber comunicación intersubjetiva axiológica, sin una relación al mundo axiológica? Según el tipo de sociedad y su relación al mundo en la que han vivido nuestros antepasados, parece que no.

Recordemos el principio: el procedimiento desde el que se sobrevive es el que acota el medio, porque proporciona el patrón para su interpretación y valoración. En el pasado, el eje de sobrevivencia fue el trabajo que concretaba la modalidad de sobrevivencia y la organización de ese trabajo.

¿Podría ser que estuviéramos frente a un cambio radical de ese modo de sobrevivencia y, por tanto, de modelación y valoración del medio?

La estructura fundamental de la lengua, que lo es también de la antropología, es la relación S-S, o comunicativa, en interdependencia con la relación S-O, o relación con el entorno. En el pasado S-O rigió la modelación del mundo y la modelación de la relación comunicativa o S-S.

¿Podría ser que hubiéramos invertido el procedimiento de sobrevivencia de forma que el eje de la sobrevivencia para las sociedades de conocimiento pase a ser S-S?

Ciertamente en las sociedades científico-técnicas de innovación, la creación de equipos de intercambio de conocimientos e iniciativas creativas, en la mejor comunicación posible, es el eje del éxito económico y de la sobrevivencia. ¿Será la comunicación la que modelará el mundo y su axiologización?

La comunicación no podrá funcionar como patrón o paradigma de la modelación y axiologización del mundo a la manera de los paradigmas preindustriales. La base o eje de las sociedades de conocimiento e innovación son los procesos de información sustentados por un gran intercambio, que precisa apoyarse en una comunicación plena y en simbiosis con el medio. Si esta es la nueva base de sobrevivencia, los postulados axiológicos de la nueva sociedad arrancarán principalmente de la comunicación interhumana y con el medio.

Elasticidad de las formaciones lingüísticas y expresivas

En virtud de esta característica puede darse equivalencia de rasgos sémicos entre unidades lingüísticas y expresivas desiguales. Una simple palabra puede ser explicada por una secuencia más larga o, a la inversa, una sola palabra puede designar lo que antes se había dicho con una secuencia. Esta es la base del funcionamiento metalingüístico: explicar un término o denominar una secuencia.

Unidades de significación de dimensiones diferentes pueden ser consideradas, en cuanto a su contenido sémico, como equivalentes. La expansión es la definición y la condensación es la denominación.

Este rasgo de la lengua es también el fundamento para la generación de la abstracción, entendida como apartar los rasgos axiológicos de los términos. La secuencia expandida determina los que serán los rasgos constitutivos de la denominación; y la denominación reúne en sí los rasgos que enuncia la secuencia extendida. Este es el fundamento de la definición por la que se transforman términos cargados de valor en términos abstractos, y por la que se crean términos nuevos para denominar rasgos de la realidad vacíos de carga axiológica.

También en las expresiones axiológicas se producen estos fenómenos. Un término axiológico puede comprender un conjunto de trazos significativos que se explicitan en una secuencia expandida y, a la inversa, el conjunto de rasgos significativos, semas, de una secuencia expandida pueden conjuntarse en un único término axiológico.

Como en el caso anterior, la secuencia expansiva permite analizar y explicitar el contenido axiológico de los términos y un solo término puede reunir todo el contenido axiológico de secuencias más largas. Las narraciones axiológicas y los mitos son expansiones sémicas de unidades de valor tales como símbolos, y los símbolos pueden llegar a contener todos los elementos sémicos de narraciones completas.

También aquí unidades de significación de dimensiones diferentes pueden ser consideradas, en cuanto a su contenido sémico, como equivalentes.

Con un procedimiento semejante a la definición, puede densificarse el contenido axiológico de un término. El uso de símbolos y mitos suele irles añadiendo mayor densidad axiológica y puede hacerlo hasta tal punto que llegue a resultar irreconocible su significado primario. En ese caso puede procederse a una redefinición del término o de la narración para descargarla de densidad sémica excesiva.

Hay metalenguajes axiológicos. Cada uno de los subconjuntos de un mito es la explicitación del contenido axiológico de un valor central del sistema, y los grandes símbolos de un sistema axiológico son la condensación de las grandes narraciones.

En todo sistema axiológico habrá que tener en cuenta esa elasticidad de los sistemas expresivos. Se necesitará crear secuencias largas para que se explicite en ellas el contenido sémico axiológico de las nociones centrales del sistema, y se necesitarán procesos de concentración sémica para denominar esas secuencias y para poderlas redefinir cuando convenga.

No será posible intentar asentar un sistema de valores en una colectividad sin echar mano con frecuencia de esa posibilidad de los sistemas expresivos: la elasticidad que permite la denominación y la expansión. A toda secuencia expansiva deberá acompañarle una denominación, y toda denominación tendrá que ser explicada mediante una secuencia expresiva. Los símbolos o nociones clave sirven para asentar las narraciones y los sistemas axiológicos, y las narraciones y los sistemas axiológicos sirven para asentar a los símbolos.

Tanto un texto lingüístico como una expresión axiológica pueden ser ambiguos o ambivalentes porque su isotopía, que es la per-

manencia de una misma base clasemática, puede tener más de una interpretación, por ejemplo: "ya está el perro del comisario ladrando". El texto no escoge entre el clasema "animal" o el clasema "humano". Deja indeterminado si hablar de "perro" se está refiriendo al perro del comisario o al comisario mismo.

Los textos poéticos y los axiológicos en general, siempre tienen una posibilidad de lectura exterior o interiorizada. Podríamos entonces hablar de una bi-isotopía.

Contraposiciones, sistema y proceso

Los rasgos significativos, cualitativos o axiológicos, se constituyen por dicotomización antinómica o contraposición entorno a un eje o categoría sémica. Sin esa dicotomización, tanto en el plano de la expresión como en el del contenido, no hay base para la construcción de un sistema apto para la comunicación.

Este es un principio básico para la formalización de todo lo concreto, cualitativo y axiológico cuando se utiliza como sistema de comunicación.

Toda lengua o sistema de expresión es a la vez sistema y proceso. Ambos están en relación de interdependencia.

Las antinomias están en función de las conjunciones, y las conjunciones son siempre de elementos de las contraposiciones.

En una expresión de contenido concreto, cualitativo y axiológico, la disyunción es el nivel inmanente, paradigmático o de sistema, y la conjunción es el nivel manifestado, sintagmático o de proceso.

La dicotomización antinómica o contraposición entorno de un eje y la dependencia mutua de la expresión y el contenido son los elementos fundamentales del sistema de la lengua y de toda expresión cualitativa o axiológica.

En la construcción de sistemas axiológicos o proyectos colectivos tendrán que tenerse explícitamente en cuenta estos principios.

Toda posición de valor tiene que afirmarse frente a su antinómico, su opuesto. Si no se hiciera así, el valor, o rasgo valioso, no podría

tener entidad. La contraposición sobre un eje constituye al término cualitativo o axiológico.

Este es un principio básico para la construcción de postulados axiológicos y de proyectos axiológicos.

No se puede construir un sistema axiológico sin que los rasgos de ese sistema se definan por contraposiciones explícitas o implícitas. Las conjunciones de los rasgos axiológicos que constituyen el sistema hacen siempre referencia a las contraposiciones.

Las contraposiciones axiológicas son el plano inmanente, paradigmático o de sistema, y las conjunciones de rasgos axiológicos son el nivel manifestado, sintagmático o de proceso del sistema axiológico o proyecto axiológico colectivo.

El plano sintagmático, de proceso o manifestación, no se puede dar sin el plano paradigmático, de sistema o inmanente, del cuadro de valores de que se trate.

Toda lengua o sistema de expresión, al igual que todo sistema axiológico, es a la vez sistema y es proceso. Ambos están en relación de interdependencia.

Un sistema de valores o proyecto colectivo no puede darse sin una expresión adecuada, y la expresión adecuada no será tal sin un contenido axiológico conveniente. Una expresión inadecuada a un contexto cultural, invalida al contenido, e igualmente con un contenido inadecuado a unas determinadas funciones V, hace inviable una expresión adecuada. La adecuación y la inadecuación se reconocen por contraposición.

Hablando en concreto: un sistema de valores adecuado a una sociedad patriarcal, preindustrial, provinciana, jerárquica no puede encontrar una expresión adecuada a una sociedad no patriarcal industrial, global y no jerárquica. Igualmente, una expresión inadecuada a la nueva sociedad, no podría ser vehículo de unos valores adecuados.

Aquí se reafirma la interdependencia de texto y contexto con la situación.

Este es un principio que hay que tener muy en cuenta a la hora de juzgar la validez de proyectos axiológicos colectivos o a la hora de construirlos.

La estructura elemental de la formalidad concreta.

La estructura elemental de la significación es la estructura elemental de toda formalidad concreta que tenga pretensión comunicativa. La significación tiene que operar con entidades sensibles, perceptibles y, por tanto, concretas. Lo concreto, sensible, sólo se puede diferenciar cualitativamente.

La formalidad de lo concreto, usado como vehículo de comunicación, tiene que ser sensitivo porque va dirigido a los sentidos. Los sentidos, y el sentir en general, sólo entienden de lo concreto y cualitativo para ellos. Todo lo que vaya dirigido a nuestros sentidos, con intención comunicativa, tiene que crear una formalidad que maneje lo concreto, lo sensitivo, lo que va dirigido a la sensibilidad.

Por consiguiente, todo lo que pretenda crear estructuras de comunicación, lingüística, artística, axiológica, tendrá que utilizar la formalidad de lo concreto.

La formalidad lógica, que es la formalidad de lo abstracto, no sirve para las estructuras de la comunicación, sean del tipo que sean.

No hay que olvidar ni confundir la información con la comunicación. La comunicación pretende crear comunión sensitiva, y a través de la sensibilidad, crear comunión mental, de estado de ánimo, comunión simbiótica en muchos casos. La información sólo pretende transmitir conocimientos, no pretende crear la comunión; y no lo pretende porque no podría conseguirlo. Su formalidad, aunque tenga que entrar por los sentidos, no va dirigida a ellos sino exclusivamente a la mente, excluyendo toda posible conmoción de la sensibilidad.

Así pues, la formalidad de lo concreto, de lo sensitivo, de lo cualitativo, de lo axiológico, tiene que ser una formalidad diferente de la formalidad lógica, de la formalidad de lo abstracto, de las ciencias y tecnologías e incluso de la acción en su articulación. Esa formalidad de lo concreto la llamaremos "formalidad semiótica".

La estructura elemental de la formalidad concreta que pretende ser comunicativa, es la estructura elemental de la lengua.

La lengua y todo sistema comunicativo se basan en la creación de diferencias. Diferencias que se articulan sobre un eje común. Las diferencias suponen presencia de términos y relación entre ellos.

Los términos para que sean captados conjuntamente y entren en relación han de tener un eje común; y para que sean distinguidos han de ser contrapuestos. La estructura elemental es, pues, una estructura de conjunción y disyunción. Conjunción en el eje común y disyunción en la diferencia. Supuesto que se sitúan sobre un mismo eje, para que sean diferentes tienen que contraponerse.

La estructura elemental, pues, comporta un eje sobre el que se articulan dos polos que se oponen; un eje cualitativo sobre el que se diferencian dos términos cualitativos opuestos; un eje de relación y los términos de la relación en oposición.

Un término concreto, cualitativo, axiológico, no puede constituirse como tal más que en la contraposición con otro sobre un eje común. Sin contraposición no hay constitución de una cualidad, no es posible su identificación como tal. La contraposición crea los términos.

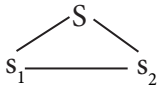
No puede haber ni contraposición, ni posición de términos sin un eje de contraposición en el que se conjunten y en el que se contrapongan.

Esta es la razón por la que la estructura elemental de la significación es siempre binaria.

Esta es la estructura básica y elemental de la lengua, de todo sistema axiológico, de todo sistema comunicativo y es, en definitiva, la estructura elemental de la formalidad de lo perceptible, lo sensible y, por consiguiente, concreto, con fines comunicativos.

Una observación de suma importancia para nuestra pretensión: hay que tener siempre en cuenta que lo axiológico es cualitativo y, como tal, va dirigido a los sentidos, al sentir, por tanto, tiene que ser concreto y articulado por esa estructura elemental semiótica.

Si al eje cualitativo de contraposición lo representamos como eje semiótico, como "eje S" y representamos los términos de la contraposición como "s_1" y "s_2", tendremos que la estructura elemental de la formalidad concreta, de la formalidad semiótica sería: "$s_1 - S - s_2$".



Todo lo cualitativo (acústico, semántico, axiológico, artístico) para convertirlo en sistema de comunicación y comunión, tiene que ser sometido al tratamiento que formula la estructura elemental de la significación, tiene que ser sometido a una semiotización.

Lo concreto, cualitativo, que es sometido a la semiotización es la sustancia, la semiotización es la forma. Así el significante de la lengua, el plano acústico, estará compuesto de sustancia acústica y formalización semiótica. Lo mismo cabe decir del plano del contenido de la lengua, que estará formado por lo que tiene que ver con las funciones de supervivencia individual y colectiva, las funciones V, y la semiotización de esa sustancia, que sería la forma.

Las nociones de sustancia y forma dependerán del nivel de análisis. Lo que es eje de contraposición en un determinado nivel, puede ser forma en otro nivel.

La estructura elemental opera en todos los niveles de la lengua, en todos los niveles de cualquier sistema de comunicación y también en todos niveles de los sistemas axiológicos.

En la estructura elemental hay una relación antonímica o de oposición, que es hiponímica respecto al eje de contraposición, y una inclusión de los términos contrapuestos en el eje de contraposición que es hiperonímica.

La lengua no es tanto un sistema de signos, cuanto un ensamblaje de estructuras elementales de la significación. Lo mismo vale decir de todo sistema de comunicación. Tampoco los valores son tanto sistemas de valor cuanto ensamblajes de estructuras elementales de valor.

Consecuentemente, todo sistema de comunicación y todo sistema de valores tiene un nivel superficial, que es el inmediatamente perceptible, y un nivel profundo que sólo es reconocible en el análisis. El determinante de la comunicación y el determinante del sistema axiológico es su estructura profunda.

Lo que al nivel superficial es una unidad de significación, un semema, puede ser la confluencia de contraposiciones sémicas diversas, incluso heterogéneas, que se organizan jerárquicamente en un núcleo sémico. El lexema a través de su historia y de los contextos diferentes

en los que interviene, puede adquirir nuevos semas de sistemas diferentes. Es pues una unidad relativamente estable.

Será útil, en este momento, recordar algunas nociones fundamentales del análisis lingüístico

Según lo que precede, la definición de lexema sería: lexema es el lugar de manifestación y de encuentro de semas provenientes de categorías o sistemas sémicos diferentes que se relacionan entre sí jerárquicamente en un núcleo.

El lexema tiene el núcleo sémico o figura nuclear, que lo forman unos semas jerárquicamente estructurados y tiene también otros semas periféricos y facultativos que se ponen en valor según los núcleos de las unidades de contenido vecinas.

Una unidad de significación superior, un discurso, desde un punto de vista sémico o de componentes últimos, presenta una homogeneidad y regularidad codificable que es independiente de su división en palabras. En cuanto a su contenido sémico, la división del discurso en palabras no es una división pertinente.

Ese punto de homogeneidad puede estar formado por un pequeño número de semas pertenecientes a sistemas sémicos diferentes e incluso alejados. Cuando hablamos de sistemas sémicos nos estamos refiriendo a elementos de contraposiciones sémicas sobre un eje común.

Esta es una cuestión importante para los análisis míticos e incluso axiológicos. Las narraciones míticas tienen unos sistemas sémicos discernibles y homogéneos a lo largo de todas sus narraciones. Esos sistemas sémicos acotables son los que nos darán la estructura profunda de los mitos y de sus relaciones con las funciones V.

Lo importante en una narración axiológica, por ejemplo un mito, no son tanto las diferentes narraciones o subconjuntos míticos, o los personajes, cuanto sus estructuras profundas, sus estructuras sémicas. Mitos de culturas muy diferentes, con estructuras superficiales muy diversas, puede tener sistemas sémicos idénticos.

Esta es una razón más para distinguir en los mitos y en los discursos axiológicos, un nivel superficial, el de la narración, y un nivel profundo, el de las estructuras sémicas elementales.

Morfología de la estructura elemental semiótica

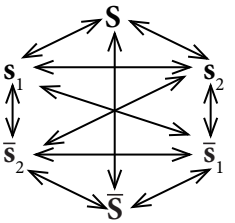
Se trata ahora de precisar, lo más posible y de la forma más abstracta, la base de la formalidad peculiar de la estructura elemental de la significación.

A cualquier nivel de significación que se defina como eje de contraposición semiótica "S" se le opondrá su eje contradictorio "$\overline{S}$" como base para la transformación que permita pasar de un término de la contraposición a su contrario.

Cada uno de los ejes de contraposición se articula en dos elementos contrarios: $s_1 - s_2$.

Tendremos pues el eje "S" de contraposición, con sus términos contrapuestos "$s_1 - s_2$", generará su contradictorio "$\overline{\mathbf{S}}$" con sus dos términos opuestos "$\overline{\mathbf{s}}_1 - \overline{\mathbf{s}}_2$".

Puede formarse el siguiente esquema:



En esta estructura:

- hay relaciones entre contrarios: "s_1 contrapuesto a s_2" y "$\overline{s}_1$ contrapuesto a $\overline{s}_2$"
- hay relaciones de contradicción: "s_1 contradictorio de $\overline{s}_1$" y "s_2 contradictorio de $\overline{s}_2$" y también hay relación de contradicción ente S y la negación de S;
- hay relaciones de implicación: "s_1 implica $\overline{s}_2$" y "s_2 implica $\overline{s}_1$";
- hay relaciones de disyunción: "s_1 está disjunto de s_2", "s_1 está disjunto de $\overline{s}_1$; "s_2 está disjunto de s_1" y "s_2 está disjunto de $\overline{s}_2$";
- hay relaciones conjuntivas: "S" "conjunta s_1 y s_2"; "$\overline{S}$" "conjunta $\overline{s}_1$ y $\overline{s}_2$".

Esta es la estructura elemental y este es el esquema taxonómico o paradigmático.

Este modelo vale para todo aquello que tenga que regirse por la formalidad semiótica y es forzoso para todo lo cualitativo y, por tanto, para todo lo axiológico.

El esquema elemental de la significación y las relaciones que se establecen entre sus miembros ha de aplicarse a todo lo significativo y a todo lo axiológico, desde lo fonológico hasta los sistemas de reglas axiológicas.

Esta estructura rige la formalidad semiótica, sea al nivel que sea, y rige cualquier tratamiento semiótico de cualquier sustancia no comunicativa que pretenda convertirse en sistema de comunicación.

Esta morfología elemental es una forma semiótica independiente de toda investición; es un principio semiótico que constituye y organiza toda forma de lenguaje y toda forma semiótica; es un modelo formal que manipula los contenidos sin identificarse con ellos; es la morfología elemental de todo lo cualitativo cuando se transforma en sistema de comunicación, y un sistema axiológico es un sistema de comunicación y de comunión.

Reglas de transformación de la estructura elemental

La morfología elemental que acabamos de tratar es la taxonomía desde la que se generará la dinámica de las operaciones significativas, las operaciones semióticas. Esta reglamentación de las operaciones semióticas será su sintaxis fundamental y será, también, la sintaxis fundamental de todas las operaciones cualitativas y, por tanto, axiológicas. La sintaxis consistirá en poner en movimiento el modelo taxonómico. Las operaciones estarán orientadas y organizadas en series. Son, pues, previsibles.

La estructura elemental semiótica siempre arranca de dos cualidades contrapuestas sobre un eje común. Como ya hemos indicado no puede haber contraposición sin un eje común que sea la base de la confrontación. Esa contraposición puede presentarse con diversas

investiciones: puede presentarse como dos cualidades o calidades contrapuestas, como dos valores contrapuestos o como dos sistemas axiológicos contrapuestos.

Vamos a estudiar ahora las operaciones que se han de desarrollar para pasar de la opción de un término de la contraposición a la opción por el otro. De la opción de una cualidad, a la opción por su contrapuesta; de la opción de un sistema axiológico, a la opción por su opuesto.

Vamos a exponer el esquema operativo de las transformaciones de contenidos concretos, cualitativos, axiológicos. Este esquema constituye la unidad más característica de la sintaxis narrativa; es un esquema formal apto para recibir cualquier investición de contenidos.

Para llevar a término la transformación que supone pasar de un término de la contraposición al otro, habrá que realizar la siguiente operación: para pasar de "s_1" a "s_2", hay que realizar la negación de "s_1", cuya negación implica que se está afirmando "s_2". Y a la inversa, para pasar de "s_2" a "s_1" hay que realizar la negación de "s_2", cuya negación implica que se está afirmando "s_1". No se olvide que estamos en una contraposición binaria.

Esta dinámica necesaria a toda transformación, genera y supone asentar, frente a la categoría elemental que comprende un eje semiótico "S" y unos términos en contraposición que son "s_1" frente a "s_2", la categoría elemental contradictoria: "$\overline{S}$" como eje semiótico, cuyos términos en contraposición serían "$\overline{s}_1$" frente a "$\overline{s}_2$".

Este esquema constituye la unidad más característica de la sintaxis narrativa.

Estas constataciones formales, que son el modelo constitucional o categoría elemental y las operaciones que pueden generarse a partir de él, son de suma importancia para una teoría del valor.

Supongamos dos sistemas de valores contrapuestos sobre un eje común:

- eje común: sociedad industrial;
- términos contrapuestos: sistema de valores de sociedad industrial estática o de producción repetitiva, frente a sistema de va-

lores de sociedad dinámica o de producción por la innovación constante.

Para pasar de un sistema de valores de una sociedad al sistema de valores de la otra sociedad, hay que pasar previamente por la negación del tipo de sociedad que se abandona.

Eso genera una categoría elemental contradictoria a la categoría elemental que es el punto de partida:

- eje de contraposición a la sociedad industrial será la sociedad no industrial
- términos de contraposición en el seno de la sociedad no industrial será: no sistema de valores de sociedad industrial dinámica, no sistema de valores de sociedad industrial estática.
- Por consiguiente, la dinámica de la transformación genera una categoría elemental contradictoria a la categoría elemental punto de partida. Frente a la categoría elemental de la contraposición de dos tipos de sociedad industrial, se genera una categoría elemental contradictoria que proclama una sociedad no industrial, ni estática ni dinámica.

El conjunto de las dos estructuras elementales contradictorias forma el "esquema taxonómico o paradigmático" de toda posible transformación de términos de una contraposición.

Pueden darse narraciones, como los cuentos o como los relatos moralizadores o reforzadores de los sistemas axiológicos vigentes, que recorren las dos posibilidades de transformación: primero narran la alteración del sistema axiológico vigente, después narran la negación de la alteración, para dar ocasión a recuperar y reafirmar el sistema de valores vigente.

Pueden darse, también, narraciones, como las fundacionales de un sistema de valores, que se encuentran en muchas mitologías, que sólo narran la afirmación de un sistema de valores frente a su opuesto.

No pueden darse narraciones de sistemas de valores colectivos que frente a una alternativa entre dos sistemas de valores que contrapongan el orden y el caos, opte por el que conduce al caos o a la muerte, porque necesariamente los sistemas de valores colectivos siempre proclaman la opción por la vida.

Las modalidades

Todo sistema de valores supone tres modalidades antes del "hacer" que corresponde al sistema de valores por el que se opta: la modalidad propia del "querer hacer", la del "saber hacer" y la del "poder hacer". Sólo cuando se quiere, se sabe y se puede, sigue el hacer.

En las narraciones axiologizantes será frecuente que se dé una sucesión de narraciones que atribuyen el querer hacer, las que atribuyen el saber hacer, las que atribuyen el poder hacer y, finalmente, las que narran el hacer.

Los tres primeros tipos de narraciones, las narraciones de las modalidades, constituyen a los operadores, la última narración realiza la operación. Las narraciones que constituyen los operadores precederán a la narración que realiza la operación.

Lo conseguido hasta aquí para la construcción de los sistemas axiológicos

Lo que nos ocupa en este escrito es cómo están estructurados y como se construyen los sistemas axiológicos colectivos. Ya podemos llegar a una serie de conclusiones importantes:

Los sistemas axiológicos operan siempre con contenidos que puedan afectar a la sensibilidad, que conmuevan, que motiven. Por tanto operan con cualidades. Las cualidades que afecten a la sensibilidad de manera que puedan conmover y motivar han de ser sensitivas, es decir, han de poder acceder a la sensibilidad.

A la sensibilidad no le puede afectar más que lo concreto. Ya hemos dicho que la sensibilidad y, por tanto, los sentidos no entienden de abstracciones. Eso supone que los sistemas axiológicos han de operar con unidades concretas para construir un sistema que sea de comunicación, es decir, de comunión en unos valores.

Por consiguiente, necesitamos una formalidad que sea capaz de manejar lo concreto, hasta convertirlo en un sistema de comunicación. Esa formalidad adecuada a sistematizar lo concreto, lo cualitativo, no puede ser la formalidad propia de las unidades abstractas.

De momento hemos conseguido lo que es la estructura elemental de formalización de lo concreto, de lo cualitativo; la formalidad de su constitución y de sus relaciones elementales. Y hemos conseguido también la estructura elemental de la transformación que conduce del término de una contraposición a su contrapuesto. Eso equivale a poseer la estructura de la transformación de un sistema de valores a su contrapuesto.

Lo que hemos conseguido son estructuras puramente formales, sin investición semántica ninguna, que, por ello mismo, serán capaces de formalizar todo tipo de investiciones semánticas axiológicas y sus transformaciones.

La estructura elemental de todas las transformaciones cualitativas o axiológicas viene a ser algo así como el paradigma o gramática fundamental de las narraciones axiologizantes.

Con *la estructura elemental de la formalización de lo concreto, cualitativo y axiológico,* y con *la estructura elemental de la formalidad de la transformación de lo concreto, cualitativo y axiológico,* disponemos ya de los instrumentos necesarios básicos para el análisis de los sistemas axiológicos y para su construcción.

Hasta ahora hemos estudiado las unidades que entran en un discurso; las leyes que rigen su constitución, sus relaciones y sus transformaciones. El discurso mismo, en muchas ocasiones será una narración, y en otras, una argumentación pero con la estructura profunda de una narración, como veremos.

El discurso
Unas pocas reflexiones generales

Como articuladores del discurso, además de la isotopía clasemática, que es el punto de confluencia sémica de los sememas, tenemos la redundancia gramatical creada por las categorías gramaticales y las morfológicas.

Hemos definido la manifestación como una combinación de sememas dejando, en gran parte, de lado su delimitación. La sintaxis

asigna papeles en el discurso a los sememas; y esos papeles sintácticos delimitan los sememas.

La delimitación de los sememas por la vía de asignarles papeles es plantearse el problema de una nueva combinatoria, la sintáctica. La función de la sintaxis del discurso consiste en proponer un pequeño número de reglas de construcción, gracias a las cuales los sememas se encuentran encuadrados en unas pocas categorías elementales.

La sintaxis reproduce un pequeño espectáculo formado por unos actores que actúan en una situación determinada.

Nuevamente nos encontramos con que esos espectáculos son formaciones de la lengua, no corresponden al modo de ser de las cosas naturales.

Los sememas se articulan en la función sintáctica de la lengua como unidades discretas o integradas. Las unidades que se presentan como discretas, aparecen como algo unitario que produce el efecto de sustancia, que según los lazos clasemáticos, se presentará como cosa, persona, imagen, símbolo, etc. Son los llamados sustantivos.

Las unidades que se presentan como integradas, aparecerán como un conjunto sémico integrado al semema discreto. Son los llamados predicados.

Las unidades discretas serán caracterizadas como actores y las unidades integradas como predicados. La combinación de un actor y un predicado forma un mensaje.

La actividad sintáctica permite la posición primero de un objeto discreto para, seguidamente, dar información sobre ese objeto mediante las integraciones. La actividad sintáctica constituye actores mediante los predicados o integraciones. Y los predicados se asientan mediante los actores.

Los predicados pueden ser predicados dinámicos o predicados estáticos, según que los sememas predicativos informen de procesos o de estados que conciernen a los actores. Los unos informan de la acción de los actores y los otros de su cualificación.

Un mensaje estará pues compuesto por una acción o una cualificación y un número limitado de actores.

Los predicados dinámicos introducen un simulacro de acción. A la representación lingüística de los acontecimientos del mundo, en el caso de mensajes de isotopía cosmológica, le llamaremos fabulación práctica y fabulación mítica en los casos de isotopía noológica.

Los predicados de cualificación describen microuniversos permanentes o de hábito. Aumentan las determinaciones de los actores a los que se refieren.

Las manifestaciones sintácticas, tanto si son fabulaciones como si son cualificaciones, son pequeños esquemas estereotipados e iterativos en los que se vierte nuestro saber y nuestra información.

Los predicados de hacer suponen un querer hacer, un saber hacer y un poder hacer. Un predicado de hacer implica toda una serie de funciones jerárquicamente estructuradas y subordinadas. Hay un principio de orden, que es un sistema inmanente a las fabulaciones y también a las cualificaciones.

Nuestra preocupación es estudiar la estructura de los sistemas axiológicos colectivos para poderla verificar en las construcciones que hicieron nuestros antepasados y poder disponer de una teoría segura para construirlos en el futuro, en el contexto de sociedades de innovación continua, que requieren cambios constantes en los proyectos o incluso nuevos proyectos.

Hemos dicho que las lenguas naturales,—no las filosóficas, ni las científicas, ni las ideológicas—, son íntegramente axiológicas. Eso supone que las leyes y normas de su construcción lo son para manejar lo axiológico, para construir discursos que sean axiológicos. Puesto que es así, nos interesa conocer todos los procedimientos de construcción lingüística, porque son también los que tendremos que utilizar en nuestras construcciones axiológicas.

Nada que sea propio de las lenguas naturales es ajeno a nuestro propósito, aunque unos aspectos nos resulten más importantes que otros.

Hemos dicho que en las lenguas naturales todo es interdependiente. La fonología de la fonética, y la fonética de la fonología; el aspecto acústico de la lengua de la semántica y la semántica del elemento

acústico. También la sintaxis condiciona la semántica y la semántica fundamenta la función de la sintaxis.

La lengua, en su conjunto, modela lo que serán las funciones V propias de un sistema concreto de sobrevivencia, y las funciones V, simbióticas y cambiantes, son el fundamento de la lengua y de todas sus estructuras.

Todo ese conjunto de interdependencias es una construcción de un viviente necesitado para sobrevivir lo más adecuadamente posible en el medio.

La lengua es la construcción de un animal y al servicio de un animal, es, por consiguiente, toda ella axiológica y con finalidad axiológica.

Los actantes

La sintaxis nos ha conducido al problema de los actantes en un discurso. A quienes actúan en un discurso se les llama "actantes" para diferenciarlos de los "actores" que son las figuraciones concretas de los actantes. Una figura actancial puede concretarse en varios actores. Nos han aparecido ya los actantes, pero no hemos estudiado todavía su estructura. Una sucesión de mensajes no puede considerarse como una secuencia más que si las funciones que se manifiestan en él son todas atribuidas a unos mismos actantes.

Los actantes, en cuanto a su contenido sémico, son instituidos por los predicados en el interior del microuniverso semántico de una narración. La actividad discursiva consiste en la atribución de propiedades a los actantes.

Nos ocuparemos ahora de dar cuenta de los actantes y de sus cuadros estructurales. La estructura actancial es una estructura axiologizante. Es el instrumento capital para la afirmación de un sistema axiológico, para su transmisión y para su transformación. Es el instrumento fundamental de la lengua para afirmar y transmitir o cambiar lo axiológico colectivo. Es un instrumento lingüístico imprescindible e inevitable tratándose de sistemas axiológicos colectivos.

La estructura actancial es una estructura profunda que trasciende y se cumple en toda narración o argumentación axiologizante.

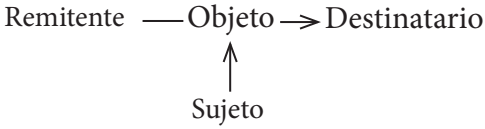
La estructura actancial se articula en torno a dos términos contrapuestos fundamentales: "sujeto – objeto". El sujeto es el que desea y factor orientado en la acción; el objeto representa el bien deseado y es el factor orientante. La orientación está determinada por el deseo, que es el vocero de la necesidad.

El deseo es el eje articulador de esta categoría y será también el eje en torno del cual gira todo el cuadro de actantes. Es lógico que sea así porque la lengua es el instrumento de un ser necesitado para satisfacer sus necesidades.

La segunda categoría de términos contrapuestos es "remitente – destinatario". El remitente es el actante que atribuye un bien, el destinatario es el que recibe ese bien que atribuye el remitente.

Los actantes "remitente – destinatario" se articulan en torno de un sujeto que apetece o necesita un bien y el bien que se le atribuye: "sujeto – objeto".

Podríamos representar esta articulación en la siguiente figura:

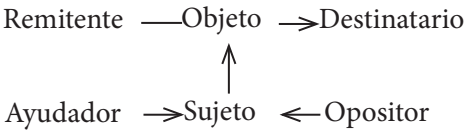


Todavía queda una tercera categoría de actantes contrapuestos: "ayudante – opositor". Los actantes que actúan en la dirección del deseo o de la adquisición de un bien y facilitan su consecución, son los ayudantes; y los actantes que actúan oponiéndose a la realización del deseo, obstaculizando su realización u oponiéndose a la comunicación de un bien son los opositores.

Es como si, junto a los interesados en el espectáculo creado por los actantes con respecto a una transmisión axiológica, existieran fuerzas benefactoras y enemigas. Estos actantes tienen un carácter subordinado dentro del cuatro actancial, no son los actantes principales del espectáculo. Son una especie de proyección de la voluntad de

actuar y las circunstancias que lo favorecen y de las resistencias en el sujeto actante mismo y las circunstancias que lo dificultan. Unos son factores juzgados como benéficos para la obtención del bien deseado o necesitado y otros son juzgados como maléficos.

El modelo actancial completo quedaría como sigue:



Resulta evidente que toda la estructura actancial está articulada en torno al sujeto y al objeto de deseo, situado como eje de comunicación entre el remitente y el destinatario y como eje de la ayuda o la oposición a su adquisición.

La estructura actancial es una estructura axiologizante y, consiguientemente, no limita su vigencia a las narraciones de cuentos o a las narraciones dramáticas, sino que se extiende a los mitos y a todo discurso que pretenda crear, comunicar, transmitir o vivificar valores.

Aparecerá, en su forma completa o en alguna de sus síncresis, en toda afirmación de valores que rija la relación del viviente humano simbiótico con el medio.

Los actantes podrán presentarse subdivididos en actores diversos.

Toda creación cultural necesitará de la estructura actancial para asentarse. Por consiguiente, todo proyecto colectivo y toda propuesta axiológica a una colectividad, sea de la dimensión relativa de la realidad sea de la dimensión absoluta de lo real, requerirá la presencia del cuadro actancial de una u otra forma.

Distinguiremos una estructura actancial superficial y una estructura profunda. La estructura superficial será la historia construida con los actantes y la estructura profunda serán las figuras de los actantes mismos.

Dentro de la dimensión relativa de los vivientes humanos podemos distinguir una dimensión que el sistema de valores sostiene como indudable o, por lo menos, temporalmente incuestionable, y una dimensión siempre sometida a dudas y revisiones.

La afirmación de una modalidad cultural de relacionarse el viviente con su entorno, implica una posición axiológica más estable o relativamente intocable (podríamos compararlo con la constitución de los estados de nuestro tiempo). Ese sistema axiológico es el encargado de orientar las operaciones de los vivientes en el medio y en la cohesión y cooperación del grupo, de forma que asegure la vida y separe de la muerte.

Aunque somos vivientes culturales, la cultura es siempre una forma de vivir en el medio no obvia, lo cual supone que hay que contar con unas dificultades y unas ayudas al querer, saber y poder actuar en el orden cultural de un grupo.

Los valores que se dan por indiscutibles son atribuidos a un remitente que establece un orden cultural para un grupo humano. El remitente es el que proporcionará al sujeto un querer adecuado al nuevo orden, junto a un saber y poder actuar. Los mitos interpretan con frecuencia ese papel del remitente como una revelación o un legado sagrado.

El sujeto que tiene que moverse en ese orden, se verá enfrentado con dificultades, pero también con ayudas.

El remitente explicita la estabilidad que debe tener el sistema de valores en una situación dada y apela a una relativa intangibilidad (en las sociedades preindustriales la intangibilidad era absoluta porque se trataba de sociedades estáticas que debían bloquear el cambio) y remarca su societariedad.

La estructura actancial, como armazón de los discursos axiologizantes, dotan el viviente humano de una naturaleza viable a su incompleta programación genética. Por ello deben presentarse con una relativa intocabilidad. Cuando se produce un cambio en las formas de sobrevivencia del grupo humano, el proyecto axiológico se presentará como una naturaleza nueva.

El sistema axiológico que posibilita la estructura actancial dota de naturaleza al viviente humano, pero a pesar de ello, no deja de ser artificiosa. Eso comporta que tanto para el sujeto como para el grupo se presenten resistencias, obstáculos y ayudas.

Toda afirmación de un sistema cultural de sobrevivir en el medio, que comporte el asentamiento de un sistema axiológico, necesitará una estructura actancial.

La estructura actancial es una estructura constante de todo discurso axiologizante. Por tanto, a la hora de intentar construir proyectos axiológicos para las sociedades de innovación y cambio constante, tendremos que tener explícitamente en cuenta la estructura actancial; tanto en los proyectos que se propongan, como en las modificaciones que se precisen.

Los actantes se despliegan más ampliamente cuando la narración o discurso es más axiológico. Su papel es distribuir los papeles que deben jugar los actantes y sus concreciones, los actores.

Hasta aquí hemos estado estudiando los modelos de organización de la significación, que son, a la vez, los modelos de la organización de las funciones V de una cultura determinada.

Conocer las estructuras de la organización de la significación comporta reconocer las condiciones lingüísticas del conocimiento del mundo y, especialmente, de su estructura axiológica.

Las categorías actanciales representan unas estructuras axiológicas en torno a las cuales gira y se articula toda propuesta axiológica. Resultarían incomprensibles sin su correlación a las funciones V de una cultura concreta. La lengua, mediante las categorías actanciales modela el sistema axiológico que debe regir y constituir las funciones V de una cultura concreta. Funciones V y sistema actancial son interdependientes.

El mundo que concebimos y vivimos no está ahí fuera, es construcción y modelación nuestra, tanto en su aspecto significativo y axiológico, como referencial. No está ahí fuera de nosotros, está en nuestro pensar, sentir y actuar colectivo. Y nuestras construcciones, sobre el trasfondo de la inmensidad que nos rodea y somos, si están bien hechas, nos permiten sobrevivir adecuadamente.

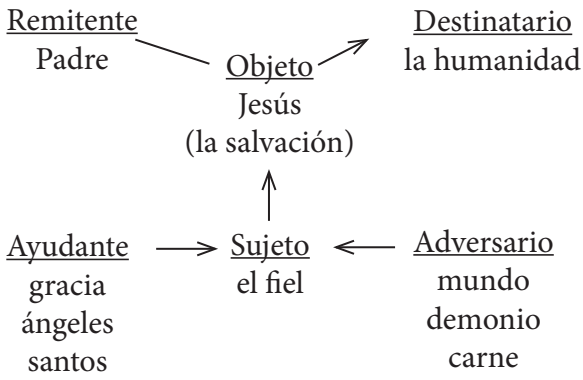
Las categorías actanciales están sometidas a modificaciones por efecto de las síncresis entre actantes y por los actores que se reparten la función de un actante. Un actante puede subdividirse en actantes

subordinados. Por ejemplo, el opositor a la vida cristiana, en el cristianismo tradicional, se subdivide en tres: el mundo, el demonio y la carne.

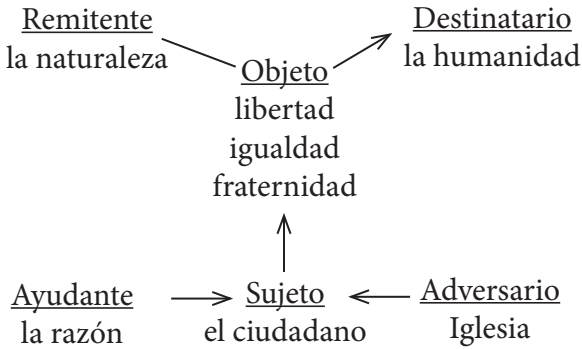
Puede usarse estilísticamente la ausencia de un actante para provocar un efecto dramático que se solventa cuando aparece el actante.

Veamos, a título de ejemplo, algunos cuadros actanciales de sistemas axiológicos conocidos:

Estructura actancial del cristianismo



Estructura actancial de la Ilustración. (Liberalismo)



Estructura actancial del socialismo clásico

La estructura actancial es dual, como todo en la estructura de la lengua. Se estructura en torno de un bien deseable para el sujeto, pero es una estructura para trasmitir y asentar valores en un grupo de cara a constituir un programa axiológico colectivo que sea un proyecto de convivencia y de sobrevivencia.

Se trata de una estructura formal vacía a la que debe someterse toda transmisión axiológica y todo asentamiento de sistema axiológico. La investición sémica, la adquisición de un significado concreto, vendrá dada por predicados dinámicos que fingen actuaciones, y por predicados estáticos que establecen integraciones que son las cualificaciones de los actores.

Cada semema discreto (el no integrado) hemos dicho que tiende a presentarse como una sustancia. Cada actante es un semema discreto, por consiguiente, tiende a presentarse como una sustancia, una entidad. Esos son los presupuestos epistemológicos intrínsecos al uso de la lengua que deben ser reconocidos y sometidos a crítica desde una metalengua, la epistemología axiológica.

Todo sistema axiológico completa la insuficiente determinación genética de nuestra especie, por tanto, como en los restantes vivientes, tiende a presentarse como absoluto y, consecuentemente, tiende a tomar como reales a los actantes mediante los cuales se articula y se impone el sistema axiológico. Así ha ocurrido en todas las sociedades preindustriales y también en las sociedades industriales de la primera industrialización.

Esas tendencias de nuestra interpretación de la realidad, que tienden a tomar como reales a las categorías actanciales, que son el fundamento de la epistemología mítica, deben ser, de nuevo, conocidas y sometidas a crítica desde la epistemología axiológica para poder modificarlas o alterarlas si conviene.

En nuestras circunstancias culturales de sociedades industriales de innovación y cambio continuo en las formas de sobrevivir, y supuestos nuestros conocimientos sobre la lengua y sobre la construcción de nuestros sistemas axiológicos y proyectos colectivos, autónomos, sin ninguna dependencia heterónoma, surge la siguiente dificultad: nuestros sistemas axiológicos y nuestros proyectos colectivos, como todos los de nuestros antepasados, tienen que completar nuestra insuficiente programación genética y, por tanto, tienen que cumplir la misma función que los programas genéticos en los restantes animales, tienen, pues, que presentar un cierto carácter absoluto para ser criterio claro de actuación sin estar continuamente sometidos a la crítica y a la duda. ¿Cómo presentarán un cierto carácter indudable e intocable que precisamos, cuando nuestras rápidas transformaciones científico-técnicas exigen una revisión continua de nuestros proyectos y sistemas axiológicos colectivos, y cuando sabemos que son construcción nuestra?

El carácter de una relativa intocabilidad les vendrá de los acuerdos colectivos sobre los postulados axiológicos sobre los que se construirán los proyectos al paso acelerado de las transformaciones en los modos de vivir que introducen las tecnociencias.

Del acuerdo colectivo les vendrá a los postulados axiológicos su relativa intocabilidad, y a los proyectos una cierta estabilidad, acompañada por una mayor flexibilidad.

Para convencer a las nuevas sociedades de la necesidad de algún grado de cultivo de la dimensión absoluta y gratuita, para no dañar nuestra cualidad específica como vivientes, que es tener un doble acceso a lo real, tendremos que utilizar también el cuadro actancial. Las religiones ya no pueden hacer ese papel para la gran mayoría de la sociedad,

No tenemos otra posibilidad, pero lo haremos comprendiendo que tanto los actantes, los actores, las acciones y las cualificaciones no son descripción de sustancias, no son descripciones de la realidad, sino que se trata de estructuras lingüísticas y antropológicas necesarias, pero usadas y tratadas como puros símbolos que pretenden hablar y sugerir el conocer y sentir más allá de toda dualización y de toda posible formulación o representación.

Como veremos más tarde, para iniciarse y adentrarse en el cultivo de la cualidad humana profunda, de la dimensión absoluta de nuestro acceso a lo real, ya no podremos utilizar el cuadro actancial, porque ya no se trata de mantener o crear un sistema de valores colectivos. El que nuestros antepasados llamaron "camino espiritual" es la vía para adentrarse en la no dualidad que constituye la división fundamental de la realidad en objetos y sujetos, ahí no cabe ya el cuadro actancial. Ya veremos más tarde qué estructura de base lingüística habrá que emplear.

Los actantes en las nuevas sociedades. El prestigio y la fuerza atractiva de los sistemas axiológicos en las sociedades de conocimiento

En las sociedades de conocimiento se sabe que todo nuestro mundo es construcción, modelación nuestra. En esas sociedades las narraciones o argumentaciones que quieran implantar sistemas de valores colectivos, no pueden tener el actante "remitente" como entidad autónoma, porque saben que los sistemas de valores que se proponen no son heterónomos, no vienen de fuera, sino que son construcción del mismo colectivo que debe asumirlos. Por consiguiente el remitente y del destinatario se sincretizan como entidad, aunque se diferencien en la función.

El remitente de los antiguos sistemas de valores dotaba de prestigio, fuerza impositiva heterónoma a la propuesta axiológica que se hacía al colectivo.

¿De dónde saldrá el prestigio, la fuerza impositiva, el atractivo de los sistemas de valores que nosotros mismos construyamos? Sólo puede surgir de la cualidad humana y, sobre todo, de la profunda cualidad humana de quienes los proponen y de lo que se propone.

En las sociedades preindustriales la fuerza y atractivo de los sistemas axiológicos propuestos e impuestos a la sociedad eran autoritarios y, por tanto, heterónomos y, de una forma u otra, impositivos y generadores de estructuración jerárquica.

También las sociedades de la primera industrialización, que continuaron siendo jerarquizadas, el remitente era heterónomo con relación al colectivo. El remitente era la naturaleza misma de las cosas o la naturaleza misma de la marcha de la historia descubierta por la filosofía y las ciencias.

En las sociedades de conocimiento e innovación continua, que precisan ser democráticas y son conscientes de que construyen sus propios sistemas axiológicos al paso acelerado de los cambios de las condiciones de vida provocadas por las ciencias y las tecnologías, los sistemas axiológicos han de ser autónomos y, por tanto, sin remitente externo, ni por parte de los dioses, ni por parte de la naturaleza de las cosas, ni del determinismo de la historia. El remitente tendrá que estar formado por ciertos aspectos del mismo grupo social que es, también, el destinatario.

TERCERA PARTE:
Interdependencia entre la lengua natural y los sistemas axiológicos colectivos

Papel de la epistemología axiológica en el cultivo de la dimensión absoluta de lo real

La dimensión absoluta también es asunto de la epistemología axiológica.

En una sociedad de conocimiento, innovación y cambio continuo en todos los aspectos de la vida de los individuos y de los colectivos, no se puede creer, en el sentido fuerte, tradicional y religioso.

En la sociedad de conocimiento se sabe ya cómo se generaron las religiones, de qué factores relativos a los modos de vida dependieron y por qué cambiaron. En esas sociedades ha sido preciso abandonar la epistemología mítica. En esas condiciones culturales el estudio de la dimensión absoluta ya no es materia exclusiva de las religiones, de sus sistemas míticos y simbólicos, ni de sus creencias y sus teologías, es materia de la epistemología axiológica.

Evidentemente la epistemología axiológica no puede tener como objeto de estudio la dimensión absoluta directamente, porque se trata de algo inobjetivable. Lo que estudiará la epistemología axiológica con relación a la dimensión absoluta de lo real será exclusivamente:

- cuándo y de qué factores depende la noticia de esa dimensión;
- qué rasgos presenta;
- cómo se cultivó en el pasado y por qué adoptó formas a la vez tan diversas y tan constantes en sociedades que vivían fundamentalmente de las mismas maneras, aunque separadas en el tiempo y en el espacio, y muchas veces sin contacto ninguno;
- cuáles son las enseñanzas de los grandes maestros de esa dimensión;
- sus coincidencias fundamentales y la diversidad de sus propuestas;

- cómo tendríamos que heredar la gran riqueza de las tradiciones religiosas y espirituales del pasado sin tener que vivir como nuestros antepasados vivieron, sin creer como ellos, sin podernos adscribir a las sociedades e iglesias como ellos lo hicieron y a las que ellos se adhirieron;
- cómo ser fieles al espíritu de sus enseñanzas sin poder, a la vez, ser fieles a sus formas de pensar, sentir, comportarnos, organizarnos y vivir;
- qué formas dar al cultivo de esa dimensión en nuestras actuales condiciones culturales, continuamente cambiantes y globales;
- cómo vivir y organizar colectivamente el cultivo de esa dimensión que nos es imprescindible para la adquisición de la cualidad humana individual y de grupo, y que nos es necesaria para poseer la estabilidad psíquica y mental en medio de la constante movilidad;
- esa cualidad humana y cualidad humana profunda la precisamos con urgencia para conservar nuestra condición específica, que es tener acceso a la doble dimensión de lo real, y conservar así la flexibilidad que necesitamos, ahora más que en ninguna de las condiciones culturales del pasado de la humanidad.

La epistemología axiológica adquiere, en las nuevas condiciones culturales, una tarea de un calibre y de una importancia insospechada. No obstante, no hay que olvidar que es una ciencia y, como tal, es incapaz de hablar de forma adecuada para la transmisión de esa dimensión segunda de nuestro acceso a lo real, y es incapaz de transmitirla y motivarla adecuadamente.

Esa tarea continuará siendo materia, no de la epistemología axiológica, sino de la creación de sistemas axiológicos que propongan, expresen y motiven el cultivo de esa dimensión.

El cultivo de la dimensión absoluta y gratuita es asunto de los sistemas axiológicos que se construyan teniendo explícitamente en cuenta los rasgos específicos de nuestra condición humana, que para ser tal, precisa tener acceso a la doble dimensión de lo real: la dimensión funcional y la dimensión gratuita o absoluta.

Los sistemas axiológicos deben motivar e inducir al cultivo de la segunda dimensión de lo real y deberían conducir a los individuos y a los grupos a acudir a las grandes enseñanzas de los maestros de las generaciones que nos han precedido y que se encuentra en las grandes tradiciones religiosas y en las grandes corrientes espirituales de la humanidad.

Los nuevos sistemas axiológicos deben advertir de la necesidad ineludible del cultivo de esa dimensión a fin de que individuos y colectivos tengan la cualidad humana y la cualidad humana profunda que precisamos para que el poder de nuestras tecnociencias no se vuelva contra nosotros mismos y contra toda la vida en el planeta.

La epistemología axiológica es el fundamento científico y la orientación para la construcción de sistemas axiológicos adecuados a las nuevas condiciones culturales. Los sistemas axiológicos que, contando con ese saber, se construyan, serán el fundamento y la motivación racional para heredar toda la sabiduría de nuestros antepasados y para cultivarla en las nuevas condiciones culturales, continuamente cambiantes.

Después de ese trabajo racional de predisposición, quedará la tarea del cultivo explícito de esa dimensión, que es una dimensión cualitativa y axiológica peculiar. Los grandes maestros de esa dimensión nos dirán como recorrerla adecuadamente. El recorrido de ese camino tendrá que hacerse sin epistemología mítica.

Los diversos usos de la lengua y el supuesto práctico del uso de la lengua

En el estudio de los sistemas axiológicos colectivos hay que tener en cuenta los diversos usos de la lengua.

Hay un uso mítico de la lengua, que es completamente axiológico. También son usos axiológicos los de la poesía y la narrativa. La filosofía hace un uso del lenguaje en el que mezcla nociones en muchas ocasiones axiológicas y argumentación racional. Igual hace la teología y también las ideologías. El uso cotidiano de la lengua es también muy mezclado. Las ciencias, en cambio pretenden hacer un uso puramente abstracto.

Sabemos que somos nuestros propios constructores y que nada de lo que concebimos y vivimos está ahí fuera como lo concebimos y vivimos. Al construir nuestro mundo, nuestros colectivos y la lectura que hacemos de nosotros mismos, lo que en la práctica nos vemos forzados a hacer es *suponer que las cosas son como las construimos, y desde ese supuesto operamos.*

Cuando la construcción está bien hecha y verificada suficientemente, damos por supuesto que las cosas son como las concebimos. Ese supuesto, en la práctica cotidiana, no podemos criticarlo o dudar de él en cada operación que hagamos porque paralizaría nuestro vivir.

Para sobrevivir con eficacia hemos de ser expeditos, para ello hemos de dar nuestros supuestos como realidades. Así procedemos en nuestra vida individual y colectiva.

En las nuevas condiciones culturales hemos de saber que somos nuestros constructores, eso es inevitable en sociedades de conocimiento y cambio continuo, pero, a la vez, hay que ser expeditos, para lo cual hay que dar como válidos nuestros supuestos.

Hay que tener presentes estas dos cuestiones: los diversos usos de la lengua y las exigencias de nuestra vida cotidiana como vivientes necesitados que somos, para no confundirnos en el estudio y creación de nuestros sistemas axiológicos. Si no reconocemos nuestras necesarias suposiciones prácticas como lo que son, puros supuestos, estaríamos amarrados de pies y manos para adaptar nuestros modos de vivir y nuestros sistemas axiológicos a las continuas transformaciones que introducen continuamente nuestras ciencias y tecnologías en nuestras condiciones de vida.

Papel axiológico de la lengua: recopilación de algunos principios de epistemología axiológica

De las reflexiones lingüísticas, semióticas y antropológicas que han precedido, pretendemos extraer unos *principios* aptos para analizar los mitos como sistemas axiológicos de las sociedades preindustriales y construir los postulados y proyectos axiológicos colectivos de

las sociedades de innovación. Intentaremos establecer *unos principios que serán de epistemología axiológica.*

Nuestra atención a la lingüística tiene una preocupación fundamentalmente axiológica, por consiguiente, el aborde que hacemos de ella no es puramente formal, ni nos metemos en el terreno de los lingüistas; tampoco nos orientamos a los estudios lingüísticos que miran a la creación de inteligencia artificial.

Pensamos en la lengua como instrumento que estructura la especificidad de un viviente para sobrevivir en el medio.

Eso supone que tenemos que atender a un triple nivel de la lengua: el nivel de la expresión, el nivel del contenido o significado y el nivel de la designación directamente conectada con la pragmática propia de un viviente que siempre, en último término, es axiológica.

Si sólo estudiáramos el nivel formal de la lengua o sus posibilidades abstractas, nos quedaría cerrado el aspecto que nos ocupa, su pretensión axiológica.

Nuestro propósito es la epistemología axiológica con el fin de poder analizar y, sobre todo, construir proyectos colectivos al paso acelerado de nuestras ciencias y tecnologías.

La lengua nos constituye, no es algo sobreañadido a nuestra condición de vivientes. Ni somos un compuesto de cuerpo y espíritu, ni somos un compuesto de animal y racionalidad, somos animales que hablan.

Sin la lengua no tenemos nada establecido; sin ella no son viables nuestras tendencias, ni tenemos establecidos nuestros modos de sobrevivencia, las funciones V.

En nosotros todo lo estructura el habla, tanto nuestras tendencias, como el medio, como los procedimientos para la simbiosis y para la sobrevivencia.

Por esta razón, la estructura de nuestro hablar es la estructura antropológica. Y es, también, la estructura de nuestro medio axiológico.

No hay que suponer que se dé una relación al medio constituida, que luego se semiotiza para convertirse en medio de comunicación.

El sistema de valores de un colectivo existe como semiotización de las funciones V, y las funciones V pueden existir gracias al sistema de valores, a la semiotización.

La lengua posibilita y construye las funciones V y las funciones V posibilitan, y en cierto modo, construyen la lengua, porque sin las funciones V la lengua carecería de significados con lo cual los significantes carecerían de sentido.

Las leyes lingüísticas son las leyes de las funciones V como sistema de señales para un viviente, y las funciones V proporcionan la posibilidad de las construcciones lingüísticas.

Todos los niveles de la lengua son interdependientes entre sí: la fonología y la fonética; la expresión y el contenido; la expresión-contenido y la referencia; la lengua y las funciones V. Lo mismo ocurre con todos los niveles de los sistemas axiológicos, y entre los sistemas axiológicos y las funciones V.

También se da interdependencia entre las funciones V, los sistemas axiológicos y el cultivo de la dimensión absoluta de la realidad. Sin la doble dimensión, nuestros sistemas axiológicos perderían la flexibilidad, que es la característica estructural de nuestra especie.

Sin el cultivo de la dimensión absoluta de nuestro acceso a la realidad, la dimensión relativa a nuestras necesidades perdería cualidad y podría volverse contra nosotros mismos; perdería flexibilidad, tendería a osificarse. Hay pues una interdependencia clara, aunque sutil, entre el cultivo de la dimensión absoluta y la dimensión relativa de lo real.

Que todos los niveles sean interdependientes significa que para que se dé el uno, tiene que darse el otro; y para que se dé un nivel del conjunto, debe darse todo el conjunto.

Lo que se afirma de los sistemas axiológicos, vale de los diferentes aspectos de la antropología.

Se concluye que la lengua no señala límites objetivos dados e impuestos por la naturaleza, sino que los establece.

Por tanto, la epistemología mítica es imposible, es sólo un supuesto acrítico.

Tanto los sistemas axiológicos como las ciencias son modelaciones de un viviente, de un depredador; modelan la realidad, pero no la describen. Tampoco hay posible descripción de la dimensión absoluta de la realidad.

Supuesto este carácter de modeladores, no podemos saber si progresamos en el conocimiento de lo que realmente es o no, porque siempre nos falta un término de la relación. Modelamos toda nuestra realidad, incluidos a nosotros mismos, pero no tenemos ningún acceso posible al trasfondo que modelamos. Sólo sabemos que si nuestras modelaciones están bien hechas, el trasfondo responde a nuestras modelaciones y podemos sobrevivir y actuar. Todas nuestras modelaciones están igualmente distantes de ese trasfondo. No podemos pretender una relación donde nos falta un término de la relación.

Las ciencias y las técnicas son una construcción de unos vivientes. Arrancan de su estructura propia de necesitados que hablan y terminan en ella.

Por consiguiente, las ciencias y las técnicas, por más abstractas que sean arrancan de una actitud axiológica y deben retornar a ella.

También las artes y la espiritualidad nacen, viven y han de tener explicación y sentido en ese contexto.

Ni siquiera las ciencias más abstractas, ni las artes más refinadas, ni tampoco la espiritualidad más sublime pueden salirse del marco propio de unos superdepredadores.

Todas las ciencias tienen su punto de partida en la estructura esencial de nuestra lengua, que es dual; y lo es porque está al servicio de unos vivientes como "sujetos de necesidad / en un mundo donde satisfacer esas necesidad".

Tanto las ciencias, como las artes o la misma espiritualidad están al servicio de unos vivientes simbióticos y de alguna manera repercuten en su bien.

Por consiguiente, las ciencias, las artes e incluso la espiritualidad son fenómenos propios de seres depredadores.

La gratuidad más absoluta, cuanto más radical es, más beneficiosa es para un ser cuya cualidad específica como viviente es tener un doble acceso a la realidad.

Sin esa dualidad de acceso a lo real, su ventaja específica, hija de su flexibilidad en las respuestas al medio, se vería seriamente dañada.

La cultura no es una interpretación científica, sino un sentir que es, a la vez, una interpretación.

Quizás algún día las ciencias puedan manipular el sistema genético de los animales, pero no podrán nunca sentir su sentir, porque la ciencia opera con unidades abstractas y el sentir opera con unidades concretas.

Los humanos nos tenemos que autoprogramar, no nos basta nuestra base genética. La base de toda cultura es generar un sentir de sí mismo, del grupo y del medio. No se genera un sentir con conceptos asépticos de sentir, se genera con cualidades concretas.

La base imprescindible de todo sistema cultural es axiológica, aunque sobre esa base se construya un gran edificio científico que pretenda ser aséptico respecto al sentir. Todo ese edificio científico y tecnológico tiene que retornar y servir al sentir.

La base de la cultura de las sociedades de conocimiento y cambio continuo tendrá que ser un sentir. Ese fundamento nos parece que tendrá que ser "el espíritu de indagación" (I), "la comunicación" (C), y "el espíritu de servicio" (S).

Es una catástrofe que esa cultura esté basada sobre "la indagación" (I), la "pura información" (I), y "la explotación" (E).

Observaciones metodológicas. Un compendio

La terminología que hemos de emplear en nuestro estudio intenta ser lo más precisa posible pero teniendo en cuenta la naturaleza del asunto que se trata. La dimensión axiológica de nuestra existencia es enormemente polivalente y no se puede eliminar su polivalencia sin desfigurar el objeto que se estudia. La dimensión axiológica humana

está compuesta por unidades polivalentes y, además, tiene los rasgos de una creación cualitativa. Es una creación cualitativa, aunque colectiva, difícil de manipular con conceptos abstractos.

Sin embargo, precisamos crear un saber lo más preciso posible y lo más metódico posible para poder construir nuestros propios proyectos axiológicos a todos los niveles de las formaciones colectivas de las nuevas sociedades de conocimiento en sus constantes transformaciones.

Nos topamos con la misma dificultad con la que se enfrentan todas las ciencias humanas: la polivalencia de los términos con los que deben operar y la imprevisibilidad de sus desarrollos y transformaciones.

Empezaremos tratando la noción de objetivación. En el mundo axiológico propio de un viviente necesitado como nosotros, la objetivación es algo muy diferente de lo que entiende la ciencia e incluso la filosofía. Para un viviente la objetivación es una acotación en un trasfondo que podríamos caracterizar como informe. Toda forma es una acotación de un viviente. Y hay tantas formas de acotaciones como vivientes. Tiene sentido decir que lo que no está acotado por un tipo de viviente, es informe para ese viviente. Toda forma es forma para un viviente; lo que no es forma para ningún viviente, podríamos decir que es informe.

La acotación que hace un viviente, y nosotros estamos sometidos a esa misma legalidad, está modelada por su necesidad, por consiguiente es una acotación y como tal una posición de límites, una objetivación, cualitativa, axiológica. Cada viviente, y nosotros igual que todas las demás especies, hace un entramado de acotaciones, de objetivaciones de lo real, según la estructura de su necesidad, que está intrínsecamente relacionada con su capacidad operativa. Esa trama de acotaciones es su mundo.

Las acotaciones-objetivaciones que hacemos los vivientes son simultáneamente interpretación y valoración, de forma que la interpretación es valoración y que la valoración es interpretación en unión indisoluble. Así la objetivación propia del viviente es interpretación cualitativa y, como tal, concreta, axiológica. No le interesa la estructura de la realidad en sí misma, sino su estructura cualitativa en relación a su necesidad.

No hay que confundir este tipo de objetivación con la objetivación propia de las ciencias que abstrae de los intereses del que la considera para poder acceder mejor a una pretendida descripción propia de lo real a fin de manejarla más adecuadamente.

Aunque el proceso de la ciencia abstraiga de toda consideración axiológica, en último término es una obra de vivientes necesitados que intentarán que redunde en unas mejores condiciones de vida para los individuos y los grupos.

La filosofía tiene un planteo semejante pero su retorno al bien colectivo es más explícito y opera en el mismo proceso de la reflexión, cosa que no ocurre en las ciencias.

Supuesto que la acotación-objetivación del viviente es simultáneamente y en el mismo sentido, una lectura del medio, una interpretación y una valoración, el mundo construido por la red de interpretaciones-valoraciones, tiene ese mismo carácter. Consecuentemente el mundo humano es primariamente y antes que nada, porque de ello depende su sobrevivencia, un mundo de interpretaciones-valoraciones.

Toda trama de interpretaciones-valoraciones, el mundo humano de un concreto sistema de sobrevivencia, está construida por la necesidad y por consiguiente es un mundo de señales, de estimulaciones para los humanos; es, pues, un mundo de estructura semiótica.

Tendremos pues la siguiente situación:

Nuestra condición de vivientes que hablan estructura todo nuestro ser de vivientes y nuestro mundo. El habla estructura nuestra naturaleza viable como vivientes, en unas condiciones culturales determinadas. Sin esa estructuración de nuestro hablar en grupo, en unas determinadas condiciones de vida, no tenemos naturaleza, no somos viables como vivientes.

Esta nuestra forma de ser vivientes no puede ser alterada por la mediación de las ciencias y tecnologías, por más complejas y sofisticadas que estas sean. En las nuevas sociedades industriales tendremos que cumplir esta legalidad de nuestra condición, so pena de terminar siendo inviables como vivientes.

De estas reflexiones se concluye que como vivientes estamos estructurados por nuestra condición lingüística. Nuestras mismas apetencias y necesidades están estructuradas por la lengua.

Se concluye también, obviamente, que nuestro mundo humano, en unas determinadas condiciones de sobrevivencia, está modelado, acotado-objetivado, interpretado-valorado, por nuestra estructura de vivientes que hablan.

Consiguientemente, la estructura de nuestro hablar, que nos configura como vivientes, proporciona la estructura de nuestro mundo correlato axiológico y de nuestro mundo natural.

Entendemos por "mundo natural" el mundo que modela nuestra lengua natural, es decir, la que no es una metalengua científica o artística.

Tenemos, pues, que la estructura propia de la lengua es *la estructura misma de nuestro ser como vivientes culturales*, es *la estructura de nuestro mundo axiológico* y es, también, *la estructura de nuestro mundo natural*.

Para nuestro propósito, estos datos nos permiten utilizar todo el aparato teórico de la lingüística para estudiar los mundos axiológicos humanos. Nos permitirá analizar las creaciones axiológicas de nuestros antepasados y nos permitirá también crear sistemas axiológicos adecuados a las nuevas necesidades culturales.

Vamos pues a situar algunas de las principales nociones lingüísticas en este contexto de pretensión teórica axiológica:

Un **lexema,** término lingüístico, es una acotación de un tipo de unidades de valor y es una abstracción de valor que conduce a una generalización de ese valor. La generalización de un valor no es lo mismo que la abstracción del valor.

No debemos olvidar que no son sólo las ciencias las que son capaces de abstraer del valor; también el valor puede abstraer de un tipo concreto de valor para poder llegar a una noción de valor más abarcante. Más abarcante quiere decir aquí, polivalente. La abstracción valoral o axio-

lógica no abstrae de todo tipo de valor, sino sólo de un tipo concreto de valor; la abstracción científica pretende abstraer de todo tipo de valor.

El **semema,** que es un lexema que pierde su polivalencia por su incorporación a un texto, es una concreción del valor-cualidad en el mundo axiológico y una interpretación-valor en una situación en ese mundo.

El **texto** lingüístico es el que reduce a un solo significado al lexema y lo hace a través de formaciones **clasemáticas** que pueden ser simples, complejas o bi-isótopas. En los sistemas axiológicos también las unidades polivalentes se concretan en una sola valencia en un concreto contexto axiológico.

Tanto en los contextos axiológicos como en las situaciones del mundo natural funcionan formaciones equivalentes a los clasemas. Las situaciones concretan el sentido de los textos. Los contextos y las situaciones reducen las polivalencias en el interior de los sistemas axiológicos y en el mundo natural a un solo sentido del valor.

En muchas ocasiones un texto tiene implícito un **pretexto**. El pretexto es la intención real del texto. El análisis axiológico de un texto en el que se haga patente el pretexto, habrá que realizar ese análisis en el pretexto más que en el texto. En el pretexto está el contenido axiológico de lo que se quiere decir con el texto, aunque pudiera parecer otra cosa.

El **sema** es una figura de significado, que no es significado; o un rasgo de un valor que no es un valor; o un rasgo de una cualidad del mundo natural, que no llega a ser él mismo cualidad.

La raíz de la dificultad de precisar el término "sema" reside en que para nombrar cada uno de los semas que componen un semema tenemos que usar lexemas o sememas, eso oscurece el sentido del término.

Necesitamos a los semas para poder analizar los significados, los valores y los componentes de nuestro mundo natural que funciona como sistema de señales. Los necesitamos para explicar la inserción de los significados en los clasemas, es decir, para explicar la inserción

de los términos en un texto. También para explicar los lazos que se crean entre núcleos diferentes de significación o valor.

Precisamos de ellos para comprender el funcionamiento de las metaforizaciones, tan necesarias para explicar nuestros mundos axiológicos y el significado de nuestros mundos naturales. Las estructuras sémicas son las que permiten que una estructura significativa, axiológica, pueda funcionar como metáfora. Los semas que estructuran la metáfora dan razón de que una determinada estructura significativa pueda trasladarse a muy diferentes códigos o planos de la vida colectiva.

Todo sistema de significación, como todo sistema axiológico, como todo sistema de modelación del mundo, está basado en un pequeño número de rasgos de significación o valor, que no son significación o valor, estructurados de una forma determinada. Esos pequeños elementos de significación y valor que forman la que podríamos llamar "metáfora fundamental" o "estructura sémica fundamental" capaz de estructurar todos los niveles de un sistema axiológico están íntimamente relacionados con lo que es el núcleo central de sobrevivencia de las funciones V.

La **estructura elemental de la significación** es precisa en abstracto, pero no es tan precisa y clara en concreto, a causa de la polivalencia y complejidad de lo concreto[6]

Lo mismo habría que decir de las **leyes elementales de la transformación.** [7]

Paradigma o sistema, y proceso o sintagma. Habrá que determinar los términos de un paradigma, para poder dar cuenta del proceso. El paradigma de un proceso tendrá que ver con las funciones V.

Si no conocemos el sistema que está latente en un proceso, difícilmente podrá conocerse la interdependencia entre la lengua y la pragmática, entre la lengua y los sistemas de sobrevivencia. También en los sistemas axiológicos se dan paradigmas y procesos.

6 Conf. pgs. 60-64.

7 Conf. pgs 64-65.

Las **leyes del proceso o sintagma** son las leyes elementales de la transformación, más las leyes del pequeño espectáculo de la sintaxis, que es iterativo a lo largo del discurso, que acota las unidades semánticas y acota también las unidades axiológicas. A estas legalidades hay que añadir las leyes de la gramática profunda del sistema narrativo, que corresponden al sistema actancial de la narración.

Para poder dar cuenta adecuadamente de los diferentes **códigos,** o ámbitos de estructuración de los diversos aspectos de la vida colectiva, en un mito o en una narración, habrá que poder determinar la estructura sémica que se va trasladando a los diversos ámbitos de la vida de un colectivo.

La diversidad de códigos se da necesariamente en una narración y se da, especialmente, en el mito o en el programa colectivo de un grupo.

La estructura que se va aplicando a los diferentes códigos o ámbitos de una narración, de un sistema axiológico o del mundo natural, debe estar vacía de figuración semántica.

El **principio de participación** da cuenta del hecho que determinadas estructuras lingüísticas o axiológicas participan en algún o algunos semas de la estructura sémica que se aplica a los diversos códigos, o que tiene algún sema importante en común.

El principio de participación puede dar cuenta de la expansión de determinadas estructuras axiológicas y de los mismos sistemas axiológicos. Por esta participación los ámbitos cualitativos o axiológicos se expanden sin límites.

Se da una misma **coloración axiológica o contagio** cuando la proximidad a fuertes estructuras cualitativas o axiológicas hace que una estructura significativa se reestructure en el mismo sentido. El color axiológico de una expresión tiende a colorear lo que le rodea. Una fuerte carga axiologizante hace de atractor de lo que le rodea.

Las **funciones V** y los significados de la lengua están en relación de interdependencia; lo mismo habrá que afirmar de las funciones V y

los sistemas axiológicos de un colectivo; y de la estructura del mundo natural de un colectivo y las funciones V o su sistema de sobrevivencia.

Finalmente algunas observaciones sobre **nuestro hablar de la dimensión absoluta de lo real.**

Para hablar de esa dimensión utilizamos símbolos y mitos o conceptos empleados como símbolos, porque sólo pretenden aludir a esa dimensión pero no describirla. No hay ningún símbolo o mito que sea adecuado y, menos, definitivo. Tampoco hay ningún concepto adecuado, ni siquiera utilizado como símbolo.

Cualesquiera términos o expresiones que se empleen, deben ser negados. Cuando se apunta a lo inobjetivable hay que negar la adecuación de cualquier apuntamiento.

Es preciso hablar de esa dimensión pero sólo para expresar y hacer entender que de ella no se puede decir nada sin caer en falsedad.

Se trata de un conocimiento no-conocimiento; de una noticia que no supone dualidad; de una experiencia que es de nadie sobre nada, pero que es certeza, aunque sea una certeza de nada acotable y objetivable. No hay que caer en utilización de un mismo término para hablar de la dimensión absoluta constantemente, como si fuera el adecuado; ningún término puede ser nunca adecuado.

CUARTA PARTE:
Análisis míticos

En esta parte estudiaremos los mitos como sistemas axiológicos construidos para la programación colectiva, a fin de completar nuestra insuficiente programación genética. Estudiaremos los mitos centrales de dos sociedades agrario-autoritarias, próximas en el espacio y en el tiempo, pero independientes: las sociedades sumerio-babilonias-asirias y la sociedad egipcia clásicas. Insistiremos en los mitos centrales de las culturas mesopotámicas, con breves alusiones a la cultura egipcia. Intentaremos tratar también la mitología cristiana como un caso más de mitología agrario-autoritaria.

Estudiaremos esas sociedades porque son sociedades preindustriales de estructura agrario-autoritaria, que es el tipo de sociedad más próxima a la aparición de las sociedades industriales. Esas sociedades, como comprobaremos, tienen una estructura profunda idéntica a la estructura profunda de la mitología cristiana.

Hemos escogido las culturas sumerio-babilónicas-asirias y la egipcia y no las sociedades helenísticas o la cultura romana, porque son sociedades que no están influenciadas por la filosofía y la ciencia incipiente, como es el caso de las culturas helenísticas o de la cultura romana. Además, las mitologías que estudiaremos no nos han llegado, como es el caso sobre todo de la mitología griega y en gran parte de la romana, a través de los poetas. Los poetas desfiguran las estructuras míticas programadoras.

Analizando culturas que no están en nuestra tradición, podemos operar con más imparcialidad. Luego, con los resultados en la mano, podremos aplicarlas, también con imparcialidad a la comprensión de las estructuras mitológicas cristianas.

Analizaremos únicamente los mitos que consideramos centrales: los que se refieren a la autoridad y los que se refieren al cultivo. ¿Cómo

sabremos que esos son los mitos centrales de esas culturas? Porque en ellos aparecen las figuras divinas centrales y los rituales centrales.

Los análisis míticos deberán conducirnos a las estructuras profundas básicas de esas mitologías. Desde esas estructuras profundas podremos comprender mejor la interdependencia que hay entre los sistemas axiológicos de programación colectiva y los concretos sistemas de sobrevivencia de esas culturas.

Hemos estudiado en detalle esos mitos en otras obras[8], pero lo hemos hecho sólo con el propósito de comprender la relación de interdependencia que hay entre los sistemas míticos centrales y las formas de sobrevivencia.

Un estudio más detallado nos permitirá comprender el punto central de su construcción y nos permitirá, también, entender la legalidad de sus transformaciones.

Desde ahí podremos comprender las razones de las trasformaciones que hemos sufrido ya, y estamos sufriendo todavía en la actualidad, en los sistemas de programación colectiva. Desde ahí, también, dispondremos de instrumental para entender las crisis de las religiones vehiculadas por sus correspondientes sistemas míticos.

Ahora nos proponemos estudiar esos grandes mitos más en detalle para aprender, además, cómo esos pueblos construyeron esos programas axiológicos colectivos, de tanto éxito, que duraron, con pequeñas modificaciones, durante casi cuatro milenios. Eran, pues, proyectos axiológicos bien construidos. Intentaremos aprender de ellos cómo hacer programas axiológicos colectivos que estén bien trabados y, a ser posible, tan eficaces como los suyos.

Utilizaremos para realizar esos análisis las teorías antropológicas, epistemológicas y lingüísticas que hemos expuesto en la primera parte de este escrito. Saber cómo construyeron para saber construir, forma parte de lo que hemos llamado epistemología axiológica.

8 Corbí, M. 1983. *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas. La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos*. Salamanca. Universidad de Salamanca.

Corbí, M. 1996. *Religión sin religión*. Madrid. PPC.

Corbí, M. 2007. *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*. Barcelona. Herder.

Empezaremos por la cultura sumerio-babilonia-asiria, analizando dos grandes mitos: el "Enûma Elish" y la "bajada de Inanna a los infiernos". Inanna es la Ishtar babilónica diosas ambas de la fertilidad.

El mito epopeya "Enûma Elish"[9]

Fue descubierto en 1875 por G. Smith. Es un texto babilonio. Parece que se publica en el último cuarto del II milenio antes de nuestra era, en la época de la dinastía Isin, alrededor de 1156-1025, sin duda durante el reinado de su cuarto soberano, Nabucodonosor I. Los manuscritos más antiguos, descubiertos en Assur, no son anteriores al inicio del I milenio. Una considerable cantidad de manuscritos formó parte de la Biblioteca de Asurbanipal (668-627) en Nínive. También se han descubierto testimonios de dicha obra en otros lugares: Kish, Sultantepe. Después de la caída del imperio neobabilónico (539) se siguió copiando esta obra maestra que llega hasta los filósofos neoplatónicos.

Analizaremos, en este mito, una narración que es un proyecto axiológico, exitoso y largamente verificado, que desde su origen en Sumer perduró en los imperios acadios, babilonios y asirios, que resistió la invasión helenista y la romana, que perduró en gran parte del pueblo a pesar del empuje de la cristianización y que sólo sucumbió a la invasión musulmana. Ello supone una duración de casi 4.000 años.

Sabemos ya que las legalidades de las narraciones axiologizantes son constantes. Eso está teorizado y verificado. También nosotros lo hemos verificado en diversas culturas. Hay una gramática profunda de ese tipo de narraciones y mitos. Intentaremos conocerlas lo más detalladamente posible para hacernos capaces de hacer nuestras propias construcciones adecuadas a las sociedades de conocimiento.

9 Bottéro, Jean; Kramer, Samuel Noah. 2004. *Cuando los dioses hacían de hombres. Mitología mesopotámica.* Madrid, Akal ediciones, pgs. 616-693; Frankfort, H. y H.; Wilson, J. A.; Jacobsen, T. 1970. *Pensamiento prefilosófico, I Egipto y Mesopotamia.* México, FCE, pgs. 224-242; Labat, R.; Caquot, A.; Sznycer, M.; Vieyra, M. 1970. *Les religions du proche-orient. Textes et traditions sacrés babyloniens-ougaritiques-hittites.* Paris, Fayard-Denoël, pgs. 36-73 ; Pritchard, J.B. 1966. *La sabiduría del antiguo oriente*. Barcelona, Ediciones Garriga, pgs. 35-46.

Cuando allá en lo alto
El cielo todavía no tenía nombre;
Y aquí abajo la tierra firme
No se llamaba de ninguna manera,

El mito empieza explicitando su concepción de la relación de los términos de la lengua y la realidad. Lo que tiene nombre existe, lo que no lo tiene no existe. Por consiguiente, no sólo a cada nombre corresponde una realidad, sino que la realidad es el nombre y el nombre es la realidad. Es una forma fuerte de la epistemología mítica, la que da por realidad lo que las palabras míticas dicen. Así se puede programar a los colectivos de forma indudable e intocable, sin que sea necesario concretar el sistema de convicciones que el mito impone como un sistema de creencias formulado en conceptos.

El mito se propone programar a los grupos que viven del cultivo en una sociedad que para poder cultivar tiene que controlar dos grandes ríos y sus desembocaduras, y las marismas y convertirlo todo en terreno de cultivo.

Sólo Apsû, el primero,
Su progenitor;
Y Madre-Tiamat,
La generadora de todos,
Mezclaban, juntos,
Sus aguas.
Todavía no se habían juntado los bancos de cañas,
Ni se veían los cañaverales.
Por entonces ninguno de los dioses
Había aparecido todavía,
Ni eran denominados por medio de nombres,
Ni (se habían) distribuido los destinos,

Se describe la situación antes de que empiece a desarrollarse la generación de dioses, la creación y el drama entre los dioses y la vida de los hombres.

El inicio de todo es una masa acuosa, mezcla de agua dulce, Apsû, y salada, Tiamat. Esa mezcla, concebida como unión sexual, es la generadora de los dioses y de todo lo que existe.

Se perciben las aguas como la fuente de la vida. Se las percibe en su dimensión absoluta, sin relación a las necesidades humanas, y, por tanto como sagradas, y como fuente de la vida de los hombres. Aquí se ve a las aguas en su dimensión absoluta. Toda vida y toda sacralidad proceden de ellas.

Hay que advertir que los grandes dioses celestes, los que serán los señores de todo, nacen de una masa caótica de agua. Las tierras fértiles mesopotámicas surgen de una masa caótica de ríos y marismas. Como veremos más tarde en el mito, las aguas, especialmente las dulces, corresponden al inframundo, y son equivalentes a la muerte. Este dato es importante para comprender la relación que los mitos establecen entre la autoridad y el cultivo. También en Egipto los grandes dioses celestes, los señores, nacen de la colina primordial, de la tierra.

En (Apsû-Tiamat) los dioses
Fueron creados:
Aparecieron Lahmu y Lahamu
Y recibieron sus nombres.
Antes de que se hubiesen hecho
Grandes y fuertes,
Fueron creados Anshar y Kishar,
Que eran superiores a ellos.
Una vez que hubieran prolongado sus días,
Multiplicando sus años,
Anu fue el primero en nacer,
Parecido a sus padres.
Como Anshar había hecho parecido a él,
A Anu, su retoño.

En el abismo acuoso los dioses fueron generados, creados. Allí aparecen Lahmu y Lahamu, monstruos acuosos como enormes serpientes. Cuando recibieron sus nombres, aparecieron.

Antes de que fueran del todo adultos nacieron de ellos, porque forman también una pareja sexual, Anshar y Kishar, el cielo en general y la tierra en general. De la unión del cielo y la tierra nacieron todos los demás dioses. Más concretos, menos amorfos que sus padres.

De esta pareja nace Anu, parecido a su padre, dios celeste también, soberano celeste que, por la promoción de Marduk, su nieto, pasará a ser casi un *deus ociosus*.

La pretensión del mito no es hablar de toda la mitología ni de todos los dioses, le interesa la genealogía de Marduk y lo que tiene que ver con su ascensión a la categoría de Dios Supremo y Señor.

Exponiendo su genealogía se está cualificando a Marduk y se está introduciendo ya la categoría sémica básica que estructurará todo el mito: la de emisión/recepción de ser y de vida, que es equivalente a la de mandato/obediencia. Esta categoría, con dos grados de abstracción, es la fuente del ser y de la vida de todo. Tanto en la generación como en el mandato se recibe el ser sin elección posible.

Toda la vida que brota de la mezcla de las aguas y de las marismas, va cobrando forma progresivamente; como la vida cotidiana de los hombres en ese contexto geográfico se va transformando poco a poco en una sociedad que cultiva unas tierras que se hacen aptas al cultivo y la cultura.

Anu, del mismo modo, a su imagen y semejanza
Procrea a (Éa) Nudimmud.
Ahora bien, Nudimmud, él,
El futuro organizador de sus padres,
Era extremadamente juicioso, sabio,
Dotado de una fuerza inmensa,
Mucho más poderoso
Que el procreador de su padre, Anshar.
No tenía igual,
Comparado con los dioses, sus hermanos.

Anu, procrea a Éa, más definido y concreto en su papel que Anu; no se menciona la pareja de Anu. Éa es poderoso y sabio, será el eje-

cutor de las obras de Marduk, pero siempre inspirado por su espíritu. Con su esposa Damkina engendran a Marduk.

Se prosigue con la genealogía y la cualificación de Marduk.

Habiendo formado, entonces, una banda,
Estos dioses hermanos
Trastornaron a Tiamat
Dedicándose a armar barullo:
Agitando
El interior de Tiamat,
Ellos molestaban, con sus jugueteos,
El interior del "habitáculo divino".

No se explica en el mito el origen de los dioses hermanos, dioses jóvenes respecto a los anteriores acuosos, que forman una banda que alteran con sus juegos, la paz del ámbito de Apsû y Tiamat, el ámbito divino de las aguas primordiales. Este será el primer paso del conflicto divino entre los dioses más jóvenes y los dioses antiguos más primitivos e informes.

Este conflicto en el seno de la familia divina expresa la contraposición de dos sistemas axiológicos: el representado por los dioses superiores, ordenado, jerárquico, creador de seres y formas, y el representado por los dioses primitivos acuáticos, informes, pasivos, que sólo quiere tranquilidad para poder dormir.

El mundo axiológico representado por los dioses superiores se define frente al mundo casi informe de los dioses primitivos, y a la inversa.

Esta contraposición expresada como conflicto, llevará al primer intento de transformación axiológica. La rebelión de los dioses acuáticos supone el intento de negación, de aniquilación de los valores colectivos que representan los dioses celestes. Este primer intento de transformación fallará, y se producirá un segundo intento más serio.

La pretensión del mito es programar a los colectivos de forma apta para el cultivo en una sociedad rígidamente autoritaria, porque sólo bajo una rígida autoridad se puede controlar los ríos, convertir las marismas en tierras cultivables, llevar a término la construcción

de canales para el riego, defender las tierras de los vecinos nómadas belicosos. Todo esto requiere una gran burocracia, y ejército bien organizado, etc. Sin todo esto no es posible el cultivo y la sobrevivencia.

Para comprender la pretensión del mito hay que tener explícitamente en cuenta su forma de vida. La forma de vida orienta para descubrir los ejes de la pretensión del mito y es la única forma de poder distinguir lo que es la estructura profunda de la narración de lo que es su estructura superficial.

La estructura superficial sirve únicamente para vehicular la estructura profunda que es la que imprimirá en las mentes y los sentires de los individuos y los colectivos, y como consecuencia, en sus actuaciones y organizaciones, los engramas que funcionarán en el orden de la expresión como metáfora fundamental que estructurará todos los niveles de su realidad.

La estructura profunda está en relación directa con lo que es la acción o acciones radicales con las que el grupo sobrevive.

Apsû no llegaba
A calmar su tumulto.
Tiamat, sin embargo,
Permanecía impasible ante ellos:
Sus maniobras
Le resultaban desagradables,
Su conducta reprobable.
Pero ella los protegía.
Entonces Apsû
El protector de los Grandes Dioses
Llama a su Mummu
Y le dice:
¡Oh Mummu, Paje mío, tú
Que me alegras el alma,
Ven,
Vamos a buscar a Tiamat!
Ellos entonces marcharon
Y, sentados en presencia de Tiamat,

Discurrieron y discutieron
Acerca de los dioses, sus retoños.

Ante el ajetreo de los dioses jóvenes Apsû pierde la paciencia y quiere darle una solución radical: exterminarlos. Tiamat, la madre, más paciente, los disculpa. Apsû, contando con la colaboración de su paje Mummu se presenta ante Tiamat para tratar y discutir la solución que hay que adoptar.

En estas líneas ya se puede diferenciar claramente lo que es la estructura profunda de lo que es la estructura superficial. La estructura profunda que la anécdota de la narración pretende poner de relieve, es el primer conflicto entre dos sistemas de valores, el representado por los dioses celestes y el de Apsû y Tiamat.

El mismo conflicto sólo pretende acotar y definir los dos sistemas axiológicos contrapuestos.

Apsû
Habiendo abierto la boca,
Alza la voz
Y dice a Tiamat:
Su conducta
Me resulta desagradable:
¡Durante el día no descanso,
De noche no duermo!
¡Quiero reducirlos a la nada
Y acabar con su actividad,
Para que, así se restablezca el silencio
Y nosotros podamos dormir!
Tiamat
Al escucharlo,
Enojada
Grita a su esposo,
Y, encolerizada
Protesta amargamente contra Apsû
Porque éste había insinuado
En su mente un mal:

"¿Por qué nosotros mismos
Vamos a destruir lo que hemos creado?
¿Es su comportamiento tan desagradable?
¡Seamos pacientes y benevolentes"

Cuando Apsû expone su plan a Tiamat, esta se irrita y se encoleriza. ¿Cómo puede pensar matar a su propia descendencia? Le pide que sea paciente y benévolo. Pero los argumentos de Tiamat no convencen a Apsû que está cansado de ruido y de no poder dormir en paz.

Ya están descritos los dos cuadros axiológicos en conflicto. El conflicto tiene la finalidad de definir los cuadros. Todavía la contraposición no está del todo definida, se terminará de definir a lo largo del conflicto pero ya se está afirmando que para llevar a cabo las obras de control de los grandes ríos, de los canales, de la defensa y de la organización de toda la población para hacer posible el cultivo, se precisa una concepción y organización autoritaria, lo contrario es amorfo, pasivo, incapaz de posibilitar el gran cultivo.

Mummu tomó entonces la palabra
Para aconsejar a Apsû,
Rechazando, como paje que era de éste,
El consejo de su progenitora:
Pon fin, por tanto, padre mío,
A esta turbulenta actividad,
Para que descanses de día
Y duermas de noche.
Apsû se alegró,
Y los rasgos de su rostro brillaron
A causa de la maldad que había imaginado
En contra de los dioses, sus hijos:
Rodea con su brazo
La nuca de Mummu
El cual se sienta sobre sus rodillas,
Mientras Apsû lo abraza.

Mummu, el paje, aconseja, a escondidas, a Apsû que no haga caso de Tiamat y lleve adelante su plan de acabar con los dioses escandalosos. Apsû, que estaba esperando ese consejo, se alegra, agradece efusivamente el consejo de Mummu y se anima a ponerlo en práctica.

En las narraciones míticas hay que diferenciar con claridad lo que es la estructura superficial, de lo que es la estructura profunda. La estructura superficial son los detalles de la narración, que la hacen amena y asimilable. La estructura profunda es la exposición de la contraposición axiológica y los intentos de transformación axiológica, el conflicto, que sirve para caracterizar con claridad los términos de la contraposición.

Todo lo que ellos habían tramado
En su reunión
Se les repite
A los dioses, sus retoños.
Al saberlo,
Estos dioses se agitaron,
Después guardaron silencio
Y permanecieron quietos.
Gracias a su superior inteligencia,
A su experiencia y sutileza,
Éa que todo lo comprende,
Traza su plan.

Los dioses llegan a saber los planes perversos de Apsû; se asustaron y quedaron perplejos sin saber qué hacer. Éa el dios ingenioso y sabio, el que todo lo comprende, trama un plan para liberarse del ataque de Apsû y los suyos.

Ya están definidos los dos bandos en conflicto.

Lo compagina con las intenciones de Apsû
Y traza un proyecto conjunto:
Tras haber apuntado contra él
Su más fuerte encantamiento augusto,
Lo recita

Y, gracias a un filtro, lo hace descansar:
El sueño lo invade
Y duerme beatíficamente.
Una vez hubo dormido a Apsû,
Invadido por el sueño,
(Y) con Mummu, el Consejero,
Demasiado atontado para estar alerta
Éa suelta la diadema de la frente de Apsû
Y lo despoja de su corona:
Confisca su brillo sobrenatural
Y él mismo se reviste con él;
Después, tras haberle vencido,
Lo mata
Y encierra a Mummu,
Atrancado, ante él, la puerta.

El plan de Éa es el de un Señor de palabra poderosa, que lo que dice se realiza. Con un hechizo duerme a Apsû y atonta a Mummu. Entonces despoja a Apsû de su poder y de su condición divina y se los apropia. Luego mata a Apsû y encarcela a Mummu.

Con esta actuación de Éa se ha impedido el primer intento de transformación axiológica. Se ha impedido la negación y exterminio del sistema axiológico representado por los dioses superiores.

La primera resolución del conflicto ha permitido remarcar que el bando de los dioses es el de los señores de palabras poderosas que hacen lo que dicen. Se reafirma el principio autoritario.

Entonces estableció sobre Apsû
Su Habitáculo,
Y cogió a Mummu,
Al que agarraba por la correa de su nariz.

Vencido y muerto Apsû, las aguas dulces, Éa establece sobre él su palacio. Las aguas dulces serán el lugar donde se alzará la tierra, resi-

dencia de los hombres. Arrastra a Mummu por la correa de su nariz. Los señores hacen la tierra habitable.

Una vez que Éa hubo inmovilizado
Y derrotado a estos malvados
Y obtenido
Su triunfo sobre sus adversarios,
Amuralla sus residencias
Y descansa en la mayor calma:
Da a este palacio el nombre Apsû,
Y allí señala las salas de ceremonias.

Éa amuralla la residencia construida en el cadáver de Apsû que se ha transformado en un lugar. Aquí se produce la primera referencia a la noción de "protovíctima", propia de las culturas cazadoras y horticultoras, anteriores a la mitología propiamente agrario-autoritaria. La protovíctima es una víctima sagrada de la que, sacrificada y troceada, surgirán todas las realidades. De Apsû sacrificado surgirán las tierras habitables y cultivables. La tierra es pues sagrada, como lo es el agua.

Llama Apsû a ese palacio, lleno de dependencias que puedan servir de salas de ceremonias.

Allí mismo estableció
Su Cámara nupcial,
Donde Éa, con Damkina, su esposa,
Se asienta majestuosamente.
En este Santuario de los Destinos,
En esta Capilla de las Suertes,
Fue procreado el más inteligente,
El sabio de los dioses, el Señor:
En medio del Apsû,
Marduk, fue traído al mundo
En medio del sagrado Apsû
Marduk, fue traído al mundo
Lo trajo al mundo
Éa, su padre

Y lo parió
Su madre Damkina.

En el palacio Apsû, en el seno de las aguas dulces, en el santuario de los Destinos, es decir, en el seno del señorío. Allí, en el seno del sagrado Apsû, insiste el mito, fue traído al mundo Marduk, hijo de Éa y Damkina, el Señor, el más sabio e inteligente de los señores, de los dioses; el que por su hazaña se convertirá en el Señor supremo.

Aquí concluye la genealogía de Marduk y se inicia su cualificación.

Él sólo mamó
De pechos divinos:
El ama de cría que lo criaba
Lo llenó de vitalidad formidable.
Su naturaleza era desbordante;
Su mirada fulgurante;
Era, desde su nacimiento, un hombre hecho y derecho,
Lleno de fuerza desde el principio.

Se empieza a describir la naturaleza extraordinaria del personaje central del mito, al que apunta toda la narración. Es un dios, pero no un dios corriente. Es, en todo, extraordinario desde su nacimiento.

Al verlo Anu,
El progenitor de su padre,
Se regocija, se ilumina
Y llenó su corazón de contento.
Cuando él le hubo expuesto con todo detalle:
¡Su divinidad de otro tipo (dijo)!
Es mucho más sublime:
¡Los sobrepasa en todo!
Sus formas son inauditas,
Admirables:
Imposibles de imaginar,
Insoportables de ver:
Cuatro son sus ojos

Y cuatro sus orejas.
¡*Cuando mueve los labios,*
El fuego resplandece!
¡*Cuatro orejas*
Le han crecido,
¡*Y sus ojos, en el mismo número*
Inspeccionan el Universo!
¡*Es el más alto de los dioses,*
Preeminente por su estatura:
¡Sus miembros son grandiosos!
-¡Es preeminente por naturaleza!

Anu, el abuelo, queda maravillado de la naturaleza extraordinaria de su nieto Marduk, es mucho más sublime que los otros dioses. Sus formas son inauditas, lo mismo que su estatura. Sus sentidos son tan potentes que se expresan doblándolos. Por su naturaleza es preeminente.

¡Mi hijo es un Utu (Sol)!
¡Mi hijo es un Utu!
Mi hijo es un Sol:
¡El auténtico Sol de los dioses!
¡*Lo envuelve el brillo sobrenatural de los diez dioses,*
Está sublimemente coronado
Y cincuenta terroríficos resplandores
Se acumulan sobre él!

El abuelo Anu prorrumpe en gritos de júbilo: su nieto es un sol, el sol de los dioses. Aun antes de que lo entronicen como rey, ya está coronado. El poder y resplandor de su naturaleza aterrorizan.

Hasta aquí se ha descrito su extraordinaria naturaleza incluso como dios. A partir de aquí se describirán los poderes con los que se le inviste.

Anu, entonces, produjo y creó
Los Cuatro Vientos,

Que ofreció a Marduk:
¡Para que mi hijo se divierta!
Y Marduk fabricó el polvo,
Que hizo llevar por la tempestad;
Y habiendo provocado la marejada,
Incomoda a Tiamat,
Molesta, Tiamat
Se agitaba noche y día,
Y sus dioses, sin descanso,
Soportaban los golpes de viento.

El joven y potente Marduk se ejercita en sus poderes con los vientos, el polvo y las tempestades. Eso molesta a Tiamat porque provoca movimientos constantes en sus aguas. Por segunda vez los dioses superiores jóvenes alteran la paz de los dioses más antiguos y desencadenarán con ello el segundo y definitivo conflicto.

Este segundo conflicto servirá para acabar de definir los rasgos de los cuadros axiológicos que entran en conflicto. La anécdota de cómo se origina el conflicto, pertenece a la estructura superficial de la narración y no tiene importancia para la pretensión axiológica del mito.

Habiendo, entonces, maquinado
Una maldad en su mente,
Ellos se dirigieron
Ante Tiamat, su Madre:
¡*Cuando se dio muerte*
A Apsû, tu esposo,
Tú no lo ayudaste,
Tú te quedaste muda!
Y ahora, tras haber Anu creado
Estos Cuatro Vientos terribles,
Tu interior está terriblemente agitado
¡Y no podemos dormir!
Apsû tu esposo,
Ya no está dentro de ti,
Ni tampoco Mummu, que fue encadenado:

¡Tú, entonces, estás sola!
¿No eres tú nuestra Madre?
¡Tú estás agitada y muy molesta!
[Y nosotro]s[10] *no podemos descansar,*
¿Acaso ya no nos amas?
¡*[Sobre] nuestros lechos*
Nuestros ojos se han secado!
[Lib]éranos de este yugo sin tregua,
Para que nosotros podamos dormir!
[Leván]tate [contra ellos],
Véngate de ellos!
¡[Redúcelos a la nada]
Y conviértelos en fantasmas!

Los dioses del entorno de la Gran Madre van a quejarse ante ella del alboroto que Marduk produce en su seno, que incomoda a la Madre y a ellos no les permite conciliar el sueño. La exhortan a que intervenga y aniquile al que molesta y a todos los dioses de la nueva generación que mataron a su esposo Apsû y encarcelaron a Mummu.

Esta vez Tiamat se deja convencer.

Las argumentaciones a Tiamat de sus seguidores pertenecen a la estructura superficial del mito. Lo importante en este momento es la incitación a intentar, por segunda vez, la transformación axiológica.

Cuando Tiamat [escuchó esto]
El discurso había sido de su agrado:
[Dado que vo]sotros mismos habéis decidido de común acuerdo,
¡Provoquemos tempestades!
Ahora bien, otros dioses
[Habían entrado allí]
[Y] también [ha]bían concebido [un mal]
Contra la descendencia de los dioses.
Dispuestos [en cír]culo

10 Los textos puestos entre [] están en mal estado y son deducidos por los investigadores. Cuando los textos están entre () son aclaraciones o suposiciones de los estudiosos.

Detrás de Tiamat,
[Furi]bundos, conspirando sin descanso,
Día y noche,
[Dis]puestos al combate,
Dando patadas rabiosos,
Tuvieron una reunión
Para planificar la guerra.
La Madre-Abismo,
Que todo lo había formado,
Acumula armas irresistibles:
Parió dragones gigantes,
De dientes [afila]dos,
De colmillos despiadados,
Cuyo cuerpo llena
De veneno en forma de sangre;
Y feroces leviatanes,
A los que reviste de espanto
Y carga con un brillo sobrenatural,
Asimilándolos así, a los dioses:
¡Quien los vea
Caerá desmayado!
¡Y una vez lanzados (dice ella),
Nunca retroceden!
Ella también crea las hidras,
Formidables dragones, monstruos marinos,
Leones colosales,
Grandes perros guardianes rabiosos, hombres escorpión,
Monstruos agresivos
Hombres-pez, gigantescos bisontes:
¡Todos ellos esgrimían armas despiadadas
Y no temían el combate,
Los poderes que les había otorgado (eran) desmedidos,
¡Y ellos, irresistibles!
¡En verdad, estos once
Eran así, tal cual ella los hizo!

Tiamat y sus tropas no forman parte de los dioses de palabras poderosas que hacen lo que dicen. El ejército de Tiamat es un ejército terrible de monstruos. Lo opuesto a la figura del Señor Marduk y los dioses que le acompañan en su enfrentamiento con Tiamat. Las aguas sin controlar son el gran enemigo de la sobrevivencia del pueblo. El no control, la pasividad, la quietud con respecto a las aguas es la alternativa a un orden rígidamente autoritario capaz de controlar las aguas. Esta es la contraposición axiológica.

Después, entre los dioses, sus retoños,
Que habían mantenido una reunión con ella,
Exalta a Qingu,
Concediéndole, entre todos ellos, el más alto rango:
Encabezar el ejército,
La dirección de la asamblea bélica,
El levantamiento del arma para la intervención,
La dirección de la batalla,
La autoridad
Sobre los combatientes:
Ella puso todo esto en sus manos
Y lo colocó en el asiento de honor,
(Diciendo): ¡Yo he pronunciado la fórmula en tu beneficio
Y te he hecho preponderante en la Asamblea de los dioses;
Te he ofrecido
El Principado sobre todos ellos.
¡Sé, pues, el más grande!
¡Sé mi único esposo!
¡Que tu nombre sea exaltado
Sobre todos los Anunnaki!
Y ella le entrega la Tablilla de los destinos,
Que fija sobre su pecho:
¡Que tus órdenes sean irrevocables! (dice ella).
¡Que se cumpla tu palabra!
Qingu fue, así, exaltado
Y tomó posesión de la supremacía.
A los dioses, sus hijos,

[Ella les fija] el siguiente des[tino]:
¡Simplemente con abrir la boca,
Extinguiréis el Fuego!

¡Que vuestro veneno concentrado
Venza la tiranía!
Tiamat, habiendo, por tanto,
Amotinado a su creación,
Reúne a sus tropas para la batalla
Contra los dioses, su descendencia:
¡A partir de este momento, y en [m]ayor medida que Apsû
Tiamat se muestra malvada!

Tiamat pretende que sus palabras sean poderosas como la de los dioses señores; pretende dotar a Qingu de las tablillas del destino, que sus palabras sean irrevocables, que posea la supremacía.

Se reviste a Qingu como jefe supremo de las tropas de Tiamat. Él dirigirá el combate. Se le da la supremacía; se pretende hacerlo señor de todos los dioses, en contraposición a las pretensiones de Marduk. Será el nuevo esposo de Tiamat, sustituyendo al vencido y muerto Apsû. Se le entrega las Tablillas de los destinos, (el poder supremo de las palabras que dan ser o lo quitan) como signo de la supremacía divina. Si la alternativa al régimen autoritario hubiera prevalecido, hubiera regido los destinos de los hombres.

A estas alturas de la narración mítica ya tenemos claramente establecida la contraposición, lo que en términos lingüísticos podríamos llamar la estructura elemental de la confrontación:

- lo completamente constituido y formalizado, frente a lo próximo, a lo amorfo;
- lo celeste masculino, frente a lo acuático femenino;
- la autoridad y el orden, frente a la rebelión y el caos; lo activo y dinámico, frente a lo pasivo que sólo piensa en dormir tranquilo.
- el control de las aguas y la posibilidad del cultivo, frente al descontrol de las aguas y la imposibilidad del cultivo.

Esta contraposición compleja se simplifica, tematiza y concentra en las figuras enfrentadas de Marduk y Tiamat.

Se explicó a Éa

Que ella preparaba sus fuerzas de combate.
Luego, cuando Éa
Lo supo
En principio no se movió, [sorpren]dido,
Permaneció quieto.
Pero después de haber reflexionado
Y una vez calmada su ira,
Se presenta en persona
A[n]te su abuelo, Anshar.
Un[a] vez en presencia de Anshar,
Padre de su progenitor,
Le repite, a él mismo
To[d]o lo que había tramado Tiamat:
Padre mío, Tiamat, nuestra generadora,
Nos ha tomado odio.
Tras haber celebrado un consejo,
Ella, furiosa, echa espumarajos
Y sus dioses, al completo,
La rodean:
¡Hasta aquellos que vos habéis creado
Se han puesto de su parte!

(Éa le repite a Anshar la exposición del ejército de Tiamat y la elección de Qingu como jefe de su ejército, con todas sus prerrogativas).

[Cuando Anshar conoció]
Este problema tan preocupante,
[Se golpea el muslo]
Y se muerde los labios:
Su [alm]a [estaba molesta]

Y su espíritu inquieto.
[Pero, al ver a Éa, su] retoño,
Sus recriminaciones se disiparon:
Tú mismo (le dijo),
Serás el adversario en el combate:
Soporta el choque
[De la acción que] ella [di]rigirá contra ti.
[Tú has encadenado a Mummu]
Tú has dado muerte a Apsû:
¿Dónde encontrar un mejor antagonista
[Contra el fu]ror [de Tiamat]?
¡[No eres tú]
El Oráculo de la Sabiduría?
[El Consejero de los d]ioses
Nudimmud?

(Siguen dos líneas ilegibles)

Entonces Éa.
A[bri]ó su boca:
[¡Oh tú, espíritu pr]ofundo
[Para cre]ar y aniquilar!
[Anshar, espíritu pr]ofundo,
Que estableces el Destino,
[Tú, el único que] tiene (poder)
[Para crear y aniquilar],
[La orden] que tú me has dado,
Nosotros [la…] en el acto.
Tan pronto como yo haya hecho

Cuando Éa se entera de los planes de Tiamat y Qingu, acude a informar al gran progenitor celeste Anshar. Después de superar su perplejidad y su temor, Anshar piensa en Éa, vencedor de Apsû, el dios sabio y astuto, para que se enfrente con Tiamat. Éa juzga que la tarea supera sus fuerzas y propone como alternativa a alguien que es más fuerte que él, Anu.

Anshar es ya la figura del remitente de orden axiológico de los dioses señores. Éa es propuesto como su enviado, como un actor subordinado de la misma figura actancial.

(Siguen 54 líneas totalmente o parcialmente ilegibles)

[Anshar d]irige, entonces estas [palabras]
[A Anu], su hijo:
[Anu, a]quí tienes
El [a]rma sobrenatural de los Campeones:
¡Su poder [es prodigioso].
Irresistible su ataque!
[Vete, entonces], tú mismo,
A enfrentarte cara a cara con Tiamat.
[Para que] su alma [se tranqui]lice
Y su corazón se ensanche.
[Pero s]i ella no quiere
Escuchar las palabras,
Conjúrala con un [hechizo]
Ella se tranquilizará.
Después de que él [hubiese escucha]do
El discurso de su padre Anshar,
(Anu) [empren]dió [el cami]no hacia ella,
Hacia ella dirige él sus pasos.
Anu [mar]chó:
Pero cuando se hubo enterado de los planes de Tiamat,
Se asustó
Y desanduvo lo andado.
[Volviendo, entonces, al encuentro de]
Anshar, su padre y procreador,

(Tres líneas parcial o completamente ilegibles).

Me [ha vencido]

(Laguna de una decena de líneas).

Anshar hace la propuesta a su hijo Anu, le arma con el supremo poder de la palabra, la capacidad de hechizar a Tiamat, para que, si es posible, la calme. Anu acepta, pero cuando se informa mejor sobre las fuerzas de Tiamat, desanda lo andado y expone a su padre Anshar que Tiamat, con su terrible aspecto y la ferocidad de los monstruos que la acompañan, le ha vencido. Anshar se queda perplejo y pensativo.

La confrontación de dos posibles sistemas axiológicos es la forma necesaria para asentar uno de ellos. En este mito está figurada como guerra entre las posiciones opuestas. Esta forma bélica de asentar un sistema axiológico en un colectivo no ha sido, por desgracia, una excepción en la historia de la humanidad; pero aunque haya sido la más frecuente, puede haber otro tipo de enfrentamientos menos agresivas.

La confrontación supone que los dos términos de la contraposición son posibles y que para que se afirme uno, tiene que negarse el otro. Para que el sistema axiológico que representa Marduk, que es la organización rigurosamente jerárquica de la sociedad, se afirme y se asiente, tiene que negarse el sistema que representa Tiamat, que es la rebelión contra las imposiciones de la jerarquía.

Lo que representa Tiamat no es un sistema no jerárquico alternativo, sino sólo la pasividad, la rebelión frente a lo que supone la imposición rigurosa de la jerarquía.

El problema axiológico que se está abordando en el Enûma Elish es el de la autoridad absoluta. Aunque en el mismo mito hay testificación de un sistema de decisiones a través de la asamblea completa de los dioses, estadio posiblemente anterior de las sociedades mesopotámicas previo a que entrara el gran cultivo de riego, no se está proponiendo como alternativa a la monarquía absoluta de Marduk, como un asamblearismo pretendido por Tiamat. No queda dibujada con claridad la alternativa que supone Tiamat, porque también el ejército de Tiamat está organizado jerárquicamente; el mito lo que resalta es la oposición, la rebelión, el intento de eliminar radicalmente lo que suponían los dioses superiores y celestes Anshar, Anu, Éa y Marduk. Lo que queda claro de la contraposición es el aspecto celeste, plenamente delimitado, formalizado, masculino, frente a lo acuático, primitivo, poco delimitado y caótico, femenino (veremos a Tiamat, se le llama "la hembra").

Anshar sobrecogido,
Miraba al suelo.

Meneando la cabeza,
Dirigía los signos a Éa.
Ahora bien, los Igigi estaban reunidos,
Junto con los Anunna[ki], al completo;
Sus labios estaban cerrados,
Permane[cían] mudos.
Ningún dios
Quería adelantarse…
Ni salir…
A enfrentarse con Tiamat.
El padre de los Grandes dioses,
Anshar, [estaba] allí.
Entonces, el Benévolo,
El Protector universal
El [Del]fín omnipotente,
El Vengador de [sus] padr[es],
Marduk, el Campeón,
Estaba impaciente por batirse.
Éa, al haberlo ll[amado]
Durante s[u] retirada,
Le explica
El [p]lan que, en su corazón había imaginado:
¡Marduk,
Escucha el consejo de tu padre,
Tú, hijo mío,
Que el alma dilatas!
[¡An]te Anshar
Aproxímate, muy cerca de él;
[An]únciat[e], permanece en pie:
Al verte, él se calmará!
El Señor se alegró
Con las palabras de su padre.
Y, aproximándose,

Se colocó frente a Anshar.
Anshar lo vio,
Y el bienestar colmó su corazón.
(Marduk) [b]esa sus labios
Y disipa su ansiedad:
[Padr]e mío, no cierres
Tus labios, ábrelos:
[¡Voy a mar]char
Para llevar a cabo todo lo que tú deseas!
¿Qué varón, hasta el momento,
Se ha comprometido por ti en esta lucha?
[¡Hijo mío, T]iamat, la hembra,
Avanzará en armas contra ti!
[Mi padre] y progenitor
Alégrate y muestra júbilo:
Tú, muy pronto, en persona, vas a pisar con los pies
[La nuca] de Tiamat.
[¡Anshar, mi padre] y progenitor,
Alégrate y muestra júbilo:
Tú, muy pronto, en persona, vas a pisar con los pies
[La nuca] de Tiamat.

La asamblea de los dioses, con Anshar a la cabeza está seriamente amenazada por Tiamat y sus huestes, y no encuentran un dios capaz de liderar la batalla contra Tiamat.

Entonces Éa, el dios sabio y astuto, sugiere a Marduk, su hijo, que se adelante y se presente ante Anshar para liderar el combate. Marduk lo estaba deseando y esperando porque ansiaba batirse.

Marduk sigue los deseos de su padre y se presenta ante Anshar y le promete, por dos veces, que vencerá a Tiamat y podrá poner su pie sobre su cabeza.

¡[Parte], entonces, hijo mío,
Sabio consumado!
¡Apacigua a Tiamat
Mediante tu augusto encantamiento!

¡Haz avanzar con la mayor rapidez
[El carro de g]uerra de las tempestades!
Pero, si ella no cede ante el [ataque]
¡Desanda lo andado!

Anshar acepta el ofrecimiento de Marduk, pero continúa inseguro del éxito y le aconseja que si el enfrentamiento se pone mal para él, que desande lo andado.

El Señor se alegra
Del discurso de su padre,
Y, con el corazón alegre,
Declara a este último:
[S]eñor de los Dioses,
Que estableces el destino de los Grandes dioses,
Si (soy) yo,
Yo, quien tiene que vengaros:
(Quien tiene que) vencer a Tiamat
Para salvaros,
¡Reunid al consejo
Y concededme un destino sobresaliente!
La Sala de las Deliberaciones,
Reunid alegremente a todos
Y haced que, con una palabra, en vuestro lugar y sitio,
Yo establezca los destinos:
¡Que no se cambie nada
De aquello que yo disponga,
Y que toda orden dada por mis labios
Sea irreversible, irrevocable!

Marduk, para ir a enfrentarse con Tiamat pone una condición a Anshar: que reúna la asamblea de los dioses para que le concedan el señorío absoluto de forma que sus órdenes sean irreversibles e irrevocables. Quiere ser el señor de los destinos; la máxima expresión de la soberanía absoluta.

El enviado, actor subordinado del remitente, quiere convertirse en el remitente, el Señor Absoluto del sistema jerárquico, el eje principal del sistema axiológico que practicarán los dioses y que se concederá a los hombres.

Anshar, entonces,
Abre la boca
Y dirige estas palabras
A Kaka, su pa[je]:
Kaka, paje mío,
Que alegras mi alma,
Junto a Lahmu y Lahamu
Te voy a enviar,
¡A ti, que tan bien sabes juzgar
Y que puedes discurrir!
Haz venir ante mi presencia
A mis padres los dioses:
[Que] comparezcan, así,
Los dioses al completo
Para mantener un conciliábulo,
Que tenga lugar durante el banquete,
Que coman su pan,
Beban su cerveza
Y establezcan el destino
De Marduk, su vengador
Marcha, parte, oh Kaka,
Y ante ellos, de pie,
Repíteles
[Todo lo que] aquí te digo:
Vuestro hijo Anshar
Me ha encargado
Que os exponga, con detalle,
[Aquello que ordena] su corazón:

(Se vuelve a repetir la decisión de atacar de Tiamat, su ejército y Qingu como cabeza de sus tropas).

Yo envié a Anu,

Pero él no pudo hacerle frente;
¡Nudimmud, asustado,
Desanduvo lo andado!
Entonces, Marduk se adelantó,
El Sabio entre los dioses, vuestro hijo:
Su valor lo impulsa
A ir a enfrentarse con Tiamat.
Pero él, expresamente,
Me ha declarado:

En las líneas que siguen Marduk vuelve a poner las condiciones para ir a enfrentarse con Tiamat: ser proclamado por la asamblea de los dioses con un destino sobresaliente. Quiere el señorío y establecer los destinos de forma irrevocable. Continúa el texto.

¡Venid de prisa, por tanto,
Para que, sin demora, le concedáis vuestro destino
Y vaya a enfrentarse
Con vuestra poderosa enemiga.
Kaka partió
Y dirige sus pasos
Hacia Lahmu y Lahamu,
Los dioses, sus padres,
Él se postra ante ellos
Y besa la tierra;
Después, se levanta
Y, de pie, se dirige ellos:
Vuestro hijo Anshar
Me ha encargado
Que os exponga, con detalle,
Aquello que ordena su corazón:

(Kaka expone a los dioses la decisión de Tiamat, describe de nuevo su ejército, habla del jefe de las tropas Qingu y de las prerrogativas

que le ha otorgado Tiamat. Sigue, otra vez, la oferta de Marduk y sus exigencias para enfrentarse a Tiamat y sus tropas).

El paje de Anshar, Kaka, parte para convocar la asamblea general de los dioses para reunirlos a fin de que acuerden atribuir a Marduk los plenos poderes que reclama para enfrentarse a la enemiga de todos Tiamat.

La exigencia de Marduk, y el asentimiento de la asamblea completa de los dioses a sus demandas, suponen el asentamiento y legitimación divina del régimen de autoridad absoluta de las monarquías de los imperios mesopotámicos.

Cuando Lahmu y Lahamu [hubieron es]cuchado esto,
Pronunciaron grandes gritos,
Y todos los Igigi
Exclamaron con acritud:
¿Qué mal hemos hecho
Para que ella haya tomado esa decisión en contra nuestra?
Nosotros, nosotros ignoramos
Las intri[gas] de Tiamat.
Y corrieron en desbandada
Para llegar al lado de Anshar.
Todos los Grandes Dioses
Que determinan los [destinos],
Llegados a presencia de Anshar,
Se [alegraron]
Y se abrazaron unos a otros.
Durante [su] Asamblea [plenaria],
Tuvieron un conciliábulo
Y [ocupando su puesto] en el banquete:
Ellos comieron su pan
Y bebieron su [cerveza]:
Con la dulce bebida embriagadora,
Llenaron sus jarras.
Sorbiendo, así, la bebida embriagadora,
Se sentaban con el cuer[po] descansado;
Sin la menor preocupación,

Su alma estaba alegre.
Así (fue como) ellos determinaron el destino
De Marduk, su vengador.

Ellos le construyeron
El estrado real
Sobre el cual, frente a sus padres,
Él se instala como monarca.
¡Tú, sólo tú (le decían ellos), predominas
Entre los Grandes Dioses!
¡Tu destino es inigualable,
Tu mandato soberano!
¡Oh Marduk, sólo tú predominas
Entre los Grandes Dioses!
¡Tu destino es inigualable
Tu mandato soberano!
¡Desde este momento,
Tus órdenes serán irrevocables!
¡Promocionar o degradar
Serán potestad tuya!
¡Aquello que salga de tu boca se realizará,
Tu mandato nunca será engañoso!
¡Nadie entre los dioses,
Sobrepasará tus límites!

La asamblea de los dioses, por temor a Tiamat, le proclama monarca absoluto. Aquello que salga de su boca se realizará. Nadie sobrepasará sus límites. Le otorgan la potestad soberana sobre ellos mismos y sobre el universo.

¡Y dado que nuestros lugares de culto
Necesitan un protector,
Tú tendrás tu lugar asignado
En todos nuestros santuarios!
¡Oh Marduk, sólo a ti,
Vengador nuestro,

Te hemos concedido la Realeza
Sobre todo el Universo!
¡Tu palabra estará cargada de ella
Cuando te sientes en la Asamblea
Y tus armas, infaliblemente,
Despedazarán a tus enemigos!
¡Oh señor, salva la vida
De aquellos que confíen en ti,
Pero derrama la sangre
De cualquiera que haya concebido una maldad!

Se le concede el máximo poder militar y el máximo poder religioso. Es el protector de todos los templos.

Habiendo creado, entonces, entre ellos
Una constelación única,
Dirigieron estas palabras
A Marduk, su retoño:
Si tu destino, Señor,
Contrarresta, en efecto, el del resto de los dioses,
Ordena que se lleven a cabo
La desaparición y, después, la reaparición.
¡Una simple palabra (salida) de tu boca
Y esta constelación desaparecerá;
Y, de nuevo, otra orden
Y volverá a aparecer, intacta!
¡Con una sola palabra él da la orden
Y la constelación desaparece;
Después, da una nueva orden
Y la constelación se volvió a formar!
Una vez que los dioses, sus padres, hubieron comprobado
El efecto de aquello que salía de su boca,
Le saludaron con alegría:
¡Marduk, tú eres el único Rey!
Y, rápidamente, le entregaron
El cetro, el trono y el bastón real.

Le piden una prueba del poder de su palabra como soberano que lo que dice se cumple: que haga desaparecer una constelación de estrellas en el cielo, la única, la primera, porque las demás las creará después, y que la reconstruya con su palabra luego. Así lo hace. A partir de ahí, le entregan el trono y el cetro. El sistema axiológico que él representa queda constituido.

Después le dieron el Arma sin igual
Que derriba a los enemigos:
Parte, pues,
A cortar la garganta de Tiamat,
Y que los vientos
Lleven su sangre en secreto.
Habiendo, así, establecido el destino de su Señor,
Los dioses, sus padres,
Lo contemplan en el camino
Del éxito y del logro
El prepara un arco
Al que designa como su arma;
Ajusta en él una flecha
Y tensa la cuerda.
Blande su maza
Empuñándola con la derecha
Cuelga de su costado
El arco y el carcaj.
Pone relámpagos
En su rostro
Y se guarnece el cuerpo
Con ardientes llamas.
Al confeccionar una red
Para envolver a Tiamat,
Reúne los Cuatro Vientos
Para que nada pueda escapar e ella:
Viento del Sur, Viento del Norte
Viento del Este, Viento del Oeste;
Y cuelga la red del costado:

¡El regalo de su abuelo, Anu!
También crea Vientos malos,
La Tempestad, el Torbellino,
El Viento cuádruple, el Viento séptuple
El Viento devastador, el Viento irresistible,
Y, habiendo dado plena libertad a estos Vientos,
Que él había creado en número de Siete,
Se abalanzaron tras él
Para trastornar el interior de Tiamat.
Después el Señor provoca
El diluvio, su gran arma,
Y monta en el terrorífico carro
Tempestad irreprimible.
Había enjaezado un tiro cuádruple
Que él había uncido:
El Asesino, el Despiadado,
El Rápido en carrera, el Volador,
De mandíbulas abiertas,
Con los dientes cargados de veneno,
Domados para pisotear,
Desconociendo la fatiga.
Por la derecha, si hizo asistir por
Los terroríficos Cuerpo a Cuerpo y Combate
Por la izquierda, por la Batalla
Que echa por tierra a los regimientos.
Cubierto por encima de sus vestiduras,
De una armadura de terror,
Y con su cabeza tocada
Por un terrorífico resplandor sobrenatural,
Directamente delante de él.
El Señor emprendió, entonces camino
Y llega
Donde se encontraba, enfurecida, Tiamat.
Él tenía en sus labios
Un encantamiento
Y apretaba en su puño

Una planta que calmaba el veneno.
Sin embargo, los dioses giraban a su alrededor
Giraban a su alrededor
Los dioses, sus padres, giraban a su alrededor,
Los dioses giraban a su alrededor.

Marduk se prepara para el combate tomando todas sus armas, con la principal de todas ellas, la palabra poderosa. El héroe, el salvador de los dioses, está preparado para el combate.

El Señor, habiéndose, así pues, aproximado,
Estudiaba las intenciones de Tiamat
Y de Qingu, su esposo,
Intentaba conocer sus planes.
¡Pero, una vez que los conoció
Su reflexión se vio enturbiada,
Su voluntad distraída
Su capacidad de actuación trastornada!
Los dioses sus aliados,
Sus sectarios,
Al ver (así) a su campeón y jefe,
También vieron su espíritu enturbiado.

También Marduk, como antes Anu y Éa, se turba y su espíritu se enturbia al contemplar las estrategias de Tiamat y Qingu. Pero no retorna sobre lo andado y se reafirma en su espíritu de combate. Hay que conseguir el control de las aguas, si se quiere sobrevivir; y eso no es posible más que desde el señorío.

Ante esto, Tiamat, obstinada,
Le profiere un encantamiento.
Y, con sus labios, este ser primitivo
Le decía embustes:

(Siguen dos líneas ininteligibles)

¿Ellos se reunieron

En tu beneficio o en el suyo?
Pero el Señor, habiendo [levantado]
El Diluvio, su gran arma,
Envía este mensaje
A Tiamat, que bromeaba:
¿Por qué presentas tan buen aspecto
Externo
Mientras tu corazón medita
Entablar el combate?
Por tu culpa, tus hijos han huido
Y se han burlado de sus padres,
¡Y tú, su generadora,
Rechazas cualquier piedad!
¡Tú has designado a Qingu
Para que sirva como esposo;
Tú lo has instalado, indebidamente,
Sobre el estrado supremo!
¡A Anshar, el verdadero rey de los dioses,
Tú intentas hacer daño,
Y demuestras tu maldad
Contra los dioses, mis padres!
¡Que tu ejército se atavíe,
Que ciña sus armas,
Y ven a mi encuentro,
Que nosotros, tú y yo, nos peleemos!

Como se solía hacer en las batallas los líderes de cada uno de los bandos profiere insultos y amenazas para desmoralizar al contrario. Primero lo hace Tiamat y luego Marduk.

Al oír esto
Tiamat
Se volvió loca de rabia
Y perdió la calma.
Empezó a grita,
Furiosa, a voz en cuello.

De abajo arriba, por todas partes,
Sus extremidades pataleaban.
Ella mascullaba sus encantamientos,
No dejaba de lanzar hechizos,
Mientras sus dioses combatientes
Afilaban, ellos mismos, sus armas.

Marduk consigue poner furiosa a Tiamat y que pierda la calma.

¡Entonces se enfrentaron,
Tiamat y Marduk, el Sabio de los dioses,
Se trabaron en combate
Y se encontraron en el cuerpo a cuerpo!
Pero el Señor, habiendo desplegado su red,
La envuelve,
Después arroja contra ella al Viento malo,
Que la coge por detrás
Y cuando Tiamat abrió
Su boca para tragarlo,
El precipita al Viento malo
Para impedirle que cierre sus labios.
Todos los vientos, furiosos,
Le llenaron, entonces, el vientre
Hasta tal punto que su cuerpo se hinchó,
Con su gran boca abierta.
Entonces el lanza su flecha
Y le desgarra la panza,
Le corta el cuerpo por la mitad
Y le abre el vientre.
Así triunfa sobre ella,
Poniendo fin a su vida.

Se traba el combate, que es el intento de Tiamat de transformar el sistema de valores, negando y aniquilando el representado por Marduk, para implantar el suyo, pero es vencida por Marduk y sus armas letales. Marduk la mata y la parte en dos.

Después echó abajo su cadáver
Y se lo puso encima.
Cuando el Capitán
Hubo dado muerte a Tiamat,
Sus tropas se desmembraron,
Su estado mayor se disolvió
Mientras los dioses, sus aliados,
Sus sectarios,
Asustados y temblorosos,
Dieron media vuelta
Y levantaron el campamento
Para salvar la vida.
Pero estaban rodeados por todas partes,
Sin posibilidad de escapar:
Él, entonces, los cerca
Y rompe sus armas.
Atrapados en la red,
Inmovilizados en la trampa,
Acorralados en un extremo,
Llenos de gemidos,
Sufrieron su castigo
Detenidos en prisión.
Por lo que respecta a esas once criaturas,
Las rodeadas de espanto,
Diabólica cohorte
A la que todos habían acompañado
Él les pone correas en la nariz
Y les encadena los brazos:
A pesar de su belicosidad,
Las pisotea.

Muerta Tiamat, su ejército se desmoraliza y es destrozado y hecho prisionero por Marduk.

Finalmente a Qingu,
Que había sido promocionado de entre todos ellos,

Lo vence
Y lo convirtió en un dios muerto
Le quita la Tablilla de los destinos,
Que no le pertenecía,
Y, habiéndole precintado su sello,
La fija en su pecho.
Una vez que hubo inmovilizado y vencido
A estos malvados,
Que, a los pretenciosos adversarios,
Les obligó a bajar la cabeza,
Que aseguró, por completo,
La victoria de Anshar sobre sus enemigos
Y que Marduk, el Campeón,
Hubo cumplido el voto de Nudimmud,
Con su poder debidamente reforzado
Sobre los dioses vencidos,
Finalmente, volvió
A Tiamat, que había sido vencida por él.
¡Habiéndose, así pues, montado el Señor
Sobre la parte inferior de Tiamat
Con una despiadada maza
Le partió el cráneo;
Después le corta
Las venas,
Que ordenó al Viento del Norte
Llevar al secreto!

Muerta Tiamat y destrozado su ejército, le toca el turno a la cabeza de las tropas de la hembra rebelde, a Qingu. Con un golpe de su maza le destroza el cráneo y luego le corta las venas.

Sus padres, al ver eso,
Se llenaron de regocijo y alegría,
Y ellos mismos hicieron que se le llevasen
Ofrendas y presentes.
Con la cabeza descansada, el Señor

Contemplaba el cadáver de Tiamat:
Quería cortar la carne monstruosa
Para fabricar maravillas.
Él la partió en dos,
Como un pescado seco,
Y prepara una mitad
A la que curva a modo de cielo,
Y extiende la piel,
Instalando en ella guardias
A los que concede como misión
Impedir que se desborden sus aguas.

Los dioses estallan en júbilo y hacen presentes a Marduk. Vuelve el Señor vencedor a Tiamat su víctima para despedazar su cuerpo para hacer con él maravillas. Aquí hay resonancias claras de la "protovíctima" de los pueblos preagrarios, desde la que se crean todas las cosas. La parte por la mitad como un pescado seco, y de una mitad crea el cielo y de la otra mitad crea la tierra; y pone guardias para que las aguas vayan por sus cauces y no se salgan de ellos para posibilitar el cultivo.

De las aguas vencidas y controladas Marduk creará maravillas. La riqueza y maravilla de las culturas mesopotámicas es fruto del control de las aguas gracias a un régimen rígidamente autoritario.

Atravesando, entonces, el cielo,
Estudia allí las Salas de Ceremonia
Para hacer una réplica del Apsû
El habitáculo de Nudimmud.
Y el Señor, habiendo tomado las medidas
De la planta del Apsû,
Edifica siguiendo su modelo,
El Gran Templo de la Ésharra:
¡Ese Gran Templo de la Ésharra
Que así edifica es el Cielo!
Hizo que allí ocupasen su lugar
Anu, Enlil y Éa.

En el cielo crea el templo celeste Ésharra, sobre los mismos planos del palacio Apsû de Éa. El nuevo palacio, sus salas de ceremonias, será la residencia de los grandes dioses, Anu, Enlil y Éa.

Allí, él acondiciona la Ubicación
Correspondiente a cada uno de los Grandes dioses;
Allí, el crea las constelaciones
Las estrellas que son sus imágenes.
Definió el año,
Cuyo cuadro traza,
Y, para los doce meses,
Para cada uno de ellos, él crea tres estrellas.
Una vez que, de toda la secuencia del año,
Hubo trazado el plan
Fija la ubicación de la Polar
Para definir la cohesión de los astros,
Y, para que ninguno de ellos cometa
Un error o una negligencia en su recorrido,
Establece, junto a la ya mencionada Polar,
Las ubicaciones de Enlil y Éa.
Habiendo, entonces, abierto las Grandes Puertas
De ambos lados del cielo,
Coloca allí sólidos cerrojos
A izquierda y derecha.
En el mismo hígado de Tiamat
Sitúa las latas zonas celestes.

Crea las constelaciones y las estrellas, fija la secuencia del año por las estrellas; crea la polar y coloca cerrojos a las grandes puertas del cielo.

El cielo también se estructura según el principio jerárquico. Los movimientos de los astros regirán las actuaciones agrícolas de la tierra.

Después, hizo aparecer a Nanna (Luna)
A la que confía la noche.
Le asigna la Joya nocturna

Para definir los días:
Cada mes (le dice), sin interrupción
Ponte en marcha con tu disco.
El primer día del mes,
Enciéndete por encima de la Tierra;
Después quédate con tus cuernos brillantes
Para marcar los seis primeros días;
El séptimo día
Tu disco deberá estar por la mitad;
El decimoquinto día, cada medio mes,
Ponte en conjunción con Shamash (Sol)
Y cuando Shamash, desde el horizonte,
Se dirija hacia ti,
Según tu deseo
Disminuye y decrece.
El día del oscurecimiento,
Aproxímate a la trayectoria de Shamash,
Para que el día treinta, de nuevo,
Te encuentres en conjunción con él.
Siguiendo este camino,
D[efinid] los presagios.

Crea la luna para que presida la noche y, con sus fases, cree la medida del tiempo con relación al sol. La luna, como subordinada de Marduk, regirá la medida del tiempo y de las actividades humanas.

(Siguen 42 líneas parcial o completamente ilegibles).

Una vez que él hubo asi[gnado
El día a Shamash]
[Y confió a…]
La guardia de la noche y del dí[a],
[Reúne]
La saliva de Tiam[at]
Y Marduk forma, con ella, [la nube]
Que asigna a Adad (dios de los meteoros)

Habiéndola condensado en n[ubes],
Las hizo flotar (en el firmamento).
La aparición del viento,
[La caí]da del chaparrón,
El vapor de la niebla,
El amontonamiento de la espuma de Tiamat (la nieve),
Todo esto se lo asigna en persona
E hizo que él lo tomase a su cargo.

A Shamash le encarga el día, a Nana la noche y Adad las nubes que crea de la saliva de Tiamat, las lluvias, las nieblas y la nieve.

Habiendo preparado, entonces, la cabeza de Tiamat,
Amontona por enc[ima una montaña]
En la que abrió una fuente
(De la cual) surge un chorro.
Él abrió, en sus ojos,
El Éufrates y el Tigris.
Obtura las aletas de su nariz,
Que reserva para [ ]
Sobre sus pechos, él amontona
Las mo[ntañ]as lejanas,
Y, en ellas, excava fuentes.
Para que fluyan las cascadas.
Por último, el dobla su cola
Y la ata [al] Gran Cable
Bajo el cual
[Él] el Apsû.
[Prepara la gr]upa de Tiamat
Para sostener el cielo
Y techa [su otra mitad]
Para consolidar la tierra.
Su obra [así rematada],
Él la equilibra en el interior de Tiamat;
[Después, despleg]ando su red,
Él la desenvuelve por todas partes,

Formando, así, una [envoltura]
Para el cielo y la tierra,
Y asegurando [perfecta]mente
[ ] su cohesión.

De la cabeza de Tiamat crea una montaña; de sus ojos hace brotar el Tigris y el Éufrates; de sus pechos crea las montañas lejanas, de las que brotan fuentes y cascadas; con la grupa de Tiamat sostiene el cielo; equilibra el interior de Tiamat y envuelve toda su obra con su red, formando así una envoltura para el cielo y la tierra y asegurando así su cohesión.

Toda la creación es sagrada porque está hecha del cadáver de Tiamat.

De inmediato, él traza las reglas del curso perfecto de las cosas
Y dispone estatutos de funcionamiento:
Establece los Poderes delegados de los dioses
E inviste con ellos a Éa,
Muestra la [Tablilla de los De]stinos
Que había confiscado a [Qi]ngu
Y la coge para ofrecerla a Anu
Como primer regalo de bienvenida.
[En la re]d de combate
Que había colgado del costado,
Él presenta ante sus [pa]dres
[Los dioses de la Cábala d]e Tiamat,
Las once criaturas
Creadas por ésta y que él [ ]
Él los ata a sus pies,
Después de haber roto sus [arm]as,
E hizo imágenes [de ellos]
Que colo[ca] en las [puertas] del Apsû:
¡A modo de recuerdo (dijo)
Que nunca se olvidará en el futuro!

Traza las reglas del funcionamiento de las cosas, y asigna a cada dios su función en su obra; las Tablillas del destino las ofrece a Anu.

Finalmente hace imágenes de los dioses vencidos y las coloca en las puertas del Apsû para que sirvan de recuerdo de su hazaña.

Cuando [los] dioses vieron esto,
Su corazón se llenó de dicha y de alegría,
Incluso Lahmu y Lahamu, sus padres,
(Se alegraron) por completo.
Anshar, tras abrazarlo,
Le saluda con la brillantez de un rey
[A]nu, Enlil y Éa
Lo llenaron de regalos,
[Y] Damkina, su progenitora,
Lanzaba gritos de alegría ante él:
[Con sus an]helos de felicidad
Ella hizo que le brillase la cara.
[A]l dios Usmû, que había llevado en secreto
Los regalos de bienvenida de su madre,
[L]e entrega la lugartenencia del Apsû,
Para que inspeccione sus Salas de Ceremonias.
Entonces, todos los Igigi, [reu]nidos,
Se postraron ante él.
Y todos los [A]nunnaki que había allí
Le besaron los pies:
Su Asamblea [unánimemente]
Puso su rostro en tierra.
(Después), tras haberse levantado, se inclinaron [ante él],
Diciendo: ¡Aquí está el Rey!

Los dioses se alegran de la hazaña y las obras de Marduk, por ello le alaban, le hacen regalos y le veneran como el Rey.

[Una vez que los dioses], su padres,
Se hubieron saciado de su esplendor
[Marduk, todavía] [c]u[bie]rto
Del polvo del combate,

(Siguen 34 líneas o totalmente ilegibles o parcialmente legibles)

Habiendo abierto du boca,
De[clararon a los] Igigi:
¡De ahora en adelante, [Mar]duk
No es sólo nuestro h[ij]o bienamado,
Es, además, vuestro Rey
Acatad sus órdenes!
Y, volviendo a tomar la palabra,
Dijeron unánimes:
¡Su nombre es Luga.dimmer.an.kia,
Confiad en el!
Una vez que ellos de este modo,
Hubieron concedido la realeza a Marduk,
Pronunciaron, igualmente, en su honor
La fórmula de la Felicidad y del Éxito:
¡A partir de este día
Serás el protector de nuestros lugares de culto!
¡Todo aquello que tú ordenes,
Nosotros lo ejecutaremos!

De nuevo los dioses le proclaman y reconocen como Rey y le proclaman protector de todos los lugares de culto. El rey Marduk, como más tarde todos los monarcas babilonios, será la suprema y absoluta autoridad política, militar y religiosa.

Marduk, tras abrir la boca también
Tomó la palabra
Para pronunciar este discurso
A los dioses, sus padres:
Por encima del Apsû,
El lugar que vosotros habitáis;
Y a modo de réplica de la Ésharra,
Que yo mismo construí para vosotros,
Pero más abajo, en un emplazamiento
Cuyos cimientos yo consolidé

Quiero construirme un templo
Que será mi habitáculo preferido,
Un hermoso entorno en el que
Yo estableceré mi santuario
Y fijaré mis moradas
Para constituir, allí, mi reino.
¡Cuando abandonéis el Apsû
Para subir a la As[amblea],
Esa seré vuestra escala,
Para recibiros a todos juntos;
Cuando abandonéis el cielo
Para descender a [la asamblea],
[É]sa será vuestra escala
Para recibiros a todos juntos!
¡Yo [le] daré por nombre "Babilonia":
El Templo de los Grandes dioses,
Y allí
Nosotros haremos nuestras fiestas!

Marduk decide crear la ciudad de Babilonia y su templo central, a imagen del templo Ésharra. Ese templo será la residencia de Marduk y la escalera entre el cielo y la tierra. Allí tendrán lugar las asambleas de los dioses y sus banquetes y fiestas. Babilonia será su ciudad y su gran templo su residencia. Así se sacraliza el dominio de Babilonia.

[Los dioses,] sus [pa]dres,
Después de [o]írlo ha[bl]ar,
[Hicieron esta pe]tición
[A su retoño Marduk]:
Sobre todo
Aquello que tus manos han construido,
¿Qu[ién, si no t]ú
Tendría [autoridad]?
Sobre estos cimientos
Que tus manos han construido
Qu[ién, si no t[ú

Tendría [autoridad]?
En Babilonia,
Cuyo nombre tú has pronunciado,
Exactamente en ese lu[gar] y para siempre,
Establece nuestra [residencia]
¡Que [allí mismo] se nos lleven
Nuestras prestaciones cotidianas

Babilonia se convierte en el lugar sagrado de Marduk, desde donde reinará y donde residirá. Será el centro de la autoridad, del culto, del imperio y escala entre el cielo y la tierra.

(Dos líneas ilegibles)

Pero que otro (distinto de nosotros)
Realice nuestro trabajo [ ]
Y, en el mismo lu[g]ar,
Nosotros nos beneficiemos de su labor!
[Marduk], alegre,
[Respondió lo siguiente]
A e[stos] dioses que él había [ ]
[ ]
Y que, [inmolada Tiamat,
Él había li]berado.
Él abrió [entonces la boca
Ahora bien, su pa]labra era sobe[rana]
Y [ ]
Él les [dijo]:
¡Es [ ]
Que serán confi[adas] vuestras [prestaciones cotidianas]!

Los dioses piden a Marduk que cree unos servidores que hagan sus trabajos para que ellos puedan estar ociosos. Marduk acepta la petición.

(Entonces,) postrados ante él,
Los dioses hablaron

A Lugal.dimmer.an.kia, su Señor
Le dijeron:
¡De ahora en adelante, el Señor
No sólo será nuestro hijo bien[amado]!
¡De ahora en adelante, será nuestro Rey,
Sa[bio y]!
¡Él [cu]yo sa[nto] enca[ntamiento]
[Nos] ha dado la vida!
[¡Él que ha]
[El bri]llo sobrenatural de la maza y del cetro!

En agradecimiento los dioses le proclaman Señor y rey de nuevo. Se le concede la maza y el cetro; es decir, se le concede la suprema autoridad y el poder absoluto de coerción. La autoridad reunirá en adelante esos dos poderes: el mando supremo eficaz y el poder de coerción. Los dos poderes son sagrados y así los ejercerán los reyes babilonios como elegidos y representantes de Marduk.

[¡Que Éa, experto en los procedimientos
De to]das las té[cn]ic[as]
Prepare los plane[s…]
Nosotros, nosotros los ejecutaremos!
[Marduk], habiendo oído
La declaración de los dioses,
(Sentía que) su corazón lo impulsaba
A crear nuevas maravillas!
Él, entonces [a]brió la boca
Y dijo a Éa,
Enseñándole el propósito
Q[u]e había encerrado en su corazón:
Voy a condensar sangre,
Constituir una osamenta
Y crear, así, un prototipo humano
Que se llamara "hombre"!
Este prototipo, este hombre,
Lo voy a crear

Para que le sean impuestas las fatigas de los dioses
Y, así, éstos puedan estar ociosos.
¡Nuevamente
Quiero embellecer su existencia,
Para que, aunque estén separados en dos grupos,
Reciban los mismos honores!
Como respuesta,
Éa le dice estas palabras,
Comunicándole su proyecto
Para el ocio de los dioses:
¡Que se me entregue
A uno de sus hermanos:
Éste tendrá que perecer
Para que, así, se puedan formar los hombres!
¡Que los Grandes dioses
Se reúnan
Para que el culpable sea entregado
Y los demás permanezcan sanos y salvos!
Marduk,
Habiendo reunido, entonces, a los Grandes dioses
Les ordena con benevolencia
Y les da a conocer sus directrices,
Y, cuando abrió la boca,
Todos los dioses lo escucharon con respeto.
El Rey, entonces, dirige
Estas palabras a los Anunnaki:
¡Hasta ahora vosotros sólo habéis dicho,
Realmente, la verdad!
¡Pues bien! ¡Una vez más, pronunciad
Sólo palabras verdaderas!
¿Quién
Tramó el combate?
¿Quién impulsó a Tiamat a rebelarse
Y quién organizó la batalla?
¡Que sea entregado
Aquel que tramó el combate

Para que yo le imponga su castigo
Y vosotros podáis vivir ociosos!

Los Igigi, los Grandes Dioses,
Le respondieron
A él, a Lugal.dimmer.an.kia,
Al soberano de los dioses, a su Señor:
¡Qingu, él solo
Planeó el combate,
Impulsó a Tiamat a la rebelión
Y [or]ganizó la batalla!
Éste, entonces, es atado
Y llevado ante Éa.
Después, para infligirle su castigo,
Se le sangra
Y con su sangre
Éa fabricó la humanidad,
A la que impuso las fatigas de los dioses,
Liberando, así, a estos últimos.
Después de que Éa, el Sabio
Hubiese creado la humanidad
Y le hubiese impuesto
Las fatigas de los dioses
¡Ahora bien, ésta es su labor
Que rebasa el entendimiento,
Y si Nudimmud fue capaz de realizarla,
Fue gracias al genio de Marduk!

El mito narra el momento de la creación de los hombres para que realicen los trabajos de los dioses y les sirvan. Nuevamente aparece el patrón autoritario que impregna todo el mito.

En la creación del hombre intervienen Marduk y Éa. La idea es de Marduk y la realización será de Éa, pero, dice el mito, gracias al genio de Marduk.

Para crear al hombre, como para crear el cosmos, se requerirá de una víctima, que en ambos casos es un dios. En el caso de la creación del

hombre la víctima será el general de las tropas de Tiamat, Qingu. Con su sangre y con el barro creará Éa al hombre. Tendrá una noble naturaleza, por la sangre del dios, pero también tendrá algo rebelde, porque está amasado con sangre de un dios rebelde. Pero a pesar de esa naturaleza, viene al mundo para servir a los dioses y fatigarse con sus trabajos.

En la Biblia hay muchas resonancias de estas ideas, aunque con una investición semántica diferente.

Marduk, el Rey
Distribuyó a los dioses
Al conjunto de los Anunnaki
Por lo alto y por lo bajo:
Él les concede a Anu
Para que ellos cumplan sus directrices,
E instala como guardias
A trescientos de ellos en el cielo
Y a una cantidad igual
En la tierra para regular su funcionamiento.
Entre el cielo y la tierra,
Instala, en total, a seiscientos.
Una vez que hubo distribuido
La totalidad de los Poderes que había delegado
Y que hubo repartido sus atribuciones
A los Anunnaki celestes y terrestres,

Los dioses estarán ociosos, servidos por los hombres, pero Marduk reparte entre ellos la responsabilidad y la guardia del cielo y la tierra. Marduk distribuye poderes y responsabilidades para regular el funcionamiento del cosmos entero. Marduk procede como un rey que organiza la gobernación y administración de un imperio.

Como hacen los dioses, así harán los hombres. Así lo piensan, pero, en realidad, lo conciben a la inversa: como tienen que operar los hombres en unas condiciones determinadas de sobrevivencia, así conciben y representan a los dioses y sus acciones.

Estos mismos Anunnaki,
Habiendo abierto la boca,
Se dirigieron en persona
A Marduk, su Se[ño]r:
Hasta este momento, Señor nuestro,
Tú has decidido nuestra liberación,
¿Qué favor, a cambio,
Te podemos ofrecer nosotros?
Pues bien, construyamos el santuario
Cuyo nombre tú has pronunciado!
¡Tus moradas serán nuestra escala,
Allí nosotros descansaremos!
¡Pongamos las bases de este santuario,
En el que se instalará nuestro diván:
Cada vez que nos presentemos en él,
Descansaremos allí!
Marduk (se alegró)
Después de haber oído esto,
Sus rasgos brillaron infinitamente
Como en pleno día:
¡Construid, así pues, Babilonia (dijo),
Dado que queréis asumir dicha labor!
¡Que se prepare su enladrillado,
Después levantad su parhilera!
Los Anunnaki
Cavaron el suelo con sus azadas
Y durante un año
Moldearon ladrillos;
Después, a partir
Del segundo año,
Del Ésagil, replica del Apsû,
Alzaron la techumbre,.
También construyeron
La alta torre de pisos de este nuevo Apsû,
Allí dispusieron un habitáculo
Para Anu, Enlil y Éa.

Entonces, en plena majestad,
Él vino a ocupar su lugar ante estos últimos.
¡Desde el pie de la Ésharra
Se podía contemplar el pináculo!
Una vez rematada
La obra del Ésagil,
Todos los Anunnaki
Se reservaron allí sus lugares de culto:
¡Trescientos Igigi del cielo y seiscientos con los del Apsû
Estaban, en total, allí reunidos!

En agradecimiento por todos los favores recibidos de Marduk, como su salvación, los cargos recibidos y la creación de sus servidores, los hombres, los dioses quieren hacer un servicio en honor de Marduk: se ofrecen a crear con sus manos Babilonia y su gran templo, el Ésagil. Lo construirán con sus mismas manos, enladrillando la ciudad y amasando los ladrillos con los que construirán el templo.

Ese templo será la residencia de Anu, Enlil y Éa, el lugar de su descanso, de sus asambleas, fiestas y banquetes y, presidiéndolo todo, la residencia de Marduk.

Durante un año entero trabajarán los dioses para la creación de Babilonia y de su gran templo. Así queda Babilonia consagrada como ciudad sagrada, centro del poder, de la coerción y del culto en el cosmos y en la tierra. El centro de ese centro es el Ésagil, la sagrada morada de Marduk y de todos los dioses, la escalera entre el cielo y la tierra.

El Señor, en el muy augusto emplazamiento
Que ellos le habían construido como habitáculo,
Invita a su banquete
A los dioses, sus padres.
¡Aquí tenéis Babilonia (les dice)
Vuestro habitáculo y residencia:
Disfrutadla!
¡Saciaos de su alegría!
¡Los Grandes Dioses
Ocuparon, así pues, su lugar

Y, presentado sus copas,
Siguieron celebrando el banquete!
Después de que hubiesen ejecutado
Un aire festivo
Y en el terrorífico Ésagil
Se hubiese procedido a la oblación
Después de que se les hubiesen confirmado los poderes que les habían sido delegados,
Así como todos sus oficios
Y después de que Marduk hubiese distribuido entre todos ellos
Las ubicaciones del cielo y de la tierra,
Los grandes Dioses, en número de cincuenta,
Ocuparon su puesto
Y cargaron de decisiones
A los Siete Dioses de los destinos.

Terminadas todas las obras, se celebra un banquete de todos los dioses en el Ésagil. Los dioses ya están a salvo, podrán permanecer ociosos y cada uno tiene su oficio y cargo.

El Señor, entonces, presenta su arco
Y coloca, ante ellos, esta arma:
¡Y los dioses, sus padres, contemplan
La red que él se había fabricado,
Y admiran la maravillosa
Factura del arco,
Y alaban las hazañas
Que con él había realizado!
Anu, tras haber elevado el arco,
Lo besa
Y declara en la Asamblea de los dioses:
¡Sí! ¡Es mi hijo!
Éstos son los nombres
Que él concede al arco:
El primero será "Madera larga;
El segundo "Victorioso";

Y el tercero
¡Constelación del Arco que brilla en el Cielo!
¡Estableciendo su posición
Entre los astros divinos sus hermanos!

Las alabanzas al arco, el arma de Marduk con la que mató a Tiamat, es la consagración de Marduk como Señor exclusivo y absoluto de la coerción. El arco es sublimado hasta convertirse en constelación de estrellas.

Sigue, a continuación, una nueva entronización de Marduk como rey sobre la asamblea de los dioses y Señor absoluto del cielo y la tierra. Todos los dioses le juran fidelidad.

Una vez que Anu hubo establecido
Los destinos del arco,
Erige un trono real
Que sobrepasa al del resto de los dioses
Y, en medio de la Asamblea de los dioses
Anu instala en él a Marduk:
Los Grandes Dioses,
De forma unánime,
Exaltaron los Destinos de Marduk
Y se postraron ante él.
Formularon, por sí mismos,
Un juramente execratorio,
Jurando por el agua y el aceite,
Y con la mano en la garganta,
Que ellos le otorgaban
(El derecho) a ejercer la Realeza sobre los dioses,
Confirmando en su Poder absoluto
Sobre los dioses del cielo y de la tierra.
Anshar añade a sus nombres
El de Asalluhi:
¡Cuando se pronuncie este nombre (dice),
Mirad a la tierra!
¡Cuando él abra la boca,

Que los dioses lo escuchen con respeto
Y que sus órdenes se impongan,
Tanto en lo alto como en lo bajo!
¡Que sea exaltado
Nuestro hijo y vengador!
¡Que prevalezca su supremacía
Y que no tenga igual!
¡Que ejerza el pastorado
Sobre los cabezas negras, sus criaturas!
¡De ahora en adelante, y sin que nunca llegue a caer en el olvido
Que su gesta sea recitada!
¡Que él asegure a sus padres
Opulentas ofrendas alimenticias!
¡Que ejerza para ellos el oficio de protector
Y se encargue de sus lugares de culto!
¡Que haga que se realice la sahumación olorosa!
¡Que dirija los encantamientos de los exorcismos!
¡Que lleve a cabo sobre la tierra
La réplica de aquello que realizó en el cielo!
¡Que enseñe a los cabezas negras
A reverenciarlo!
¡Que las poblaciones
Cuiden de sus dioses y los invoquen;
¡Que a una palabra suya
Traten con respeto a sus diosas!
¡Que a sus dioses y diosas
Les presenten sus prestaciones alimenticias,
¡Y que no olviden
Ofrecérselas a sus dioses!
¡Que ilumine a su país
Construyendo en él lugares de culto!
¡Y si los cabezas negras
Están divididos en lo que respecta a sus dioses privados
Para nosotros, sea cual sea el nombre por el que lo denominemos,
Él será nuestro único dios!

Anshar alaba sus gestas y menciona algunas de las funciones principales del Señor de los dioses y los hombres y cuál debe ser la actitud de estos con respecto a Él:

Él es el vengador; el que no tiene igual; el pastor de los cabezas negras; Él es el protector de los lugares de culto; el que asegura los cultos alimenticios a los dioses; el Señor de los encantamientos y exorcismos; que su gesta sea recitada; que los hombres y dioses le invoquen.

Termina el párrafo mostrando la tendencia al monoteísmo, sin supresión de la multitud de dioses, de las culturas agrario-autoritarias. Como en la tierra hay un solo señor, con príncipes a su servicio, así en el cielo hay un solo Dios, con dioses a su servicio.

¡Enunciemos por tanto,
Sus cincuenta nombres
¡Para demostrar la gloria de su persona,
Y, al mismo tiempo, sus obras!

¡El proveedor de pastos y aguadas,
Aquel que hace rebosar los establos de los hombres!

Sigue una larga lista de nombres atribuidos a Marduk, que expresan sus atributos.

Resumo el sentido de los principales nombres con los que se menciona a Marduk, para acortar algo el texto. Él es:

- El que salva a sus padres, los dioses.
- El sol, hijo de los dioses.
- El creador de los hombres y el que libera a los dioses de todos los trabajos.
- El que crea y aniquila.
- El soporte del país, de la ciudad y de su población.
- El que se irrita y el indulgente.
- El Señor de todos los dioses del cielo y de la tierra.
- El custodio.
- El regidor de todos los dioses.
- El que repartió sus puestos a los Igigi y a los Anunnaki.
- Aquel a cuyo nombre tiemblan y se estremecen dioses y hombres.

- Luz de los dioses y su poderoso Jefe de filas.
- El que con su santo encantamiento ha dado la vida a los dioses muertos y ha destruido a los adversarios.
- El dios puro y purificador de nuestra conducta.
- Donador de la agricultura y fundador de la parcelación de los campos.
- Creador de los cereales y del cáñamo, protector de todo lo vegetal.
- Aquél a quien todos respetan, el venerable.
- El que lleva a cabo las directrices.
- Protector de los Grandes Dioses, que asigna a cada uno su parte.
- El que aumenta la abundancia de los campos.
- El que está situado en el lugar más alto en la Asamblea de los dioses.
- El que, para los dioses, ha fundado el cielo claro.
- Aquél cuyas hazañas recuerdan las multitudes.
- El purificador, el aliento benefactor.
- El productor de riqueza y opulencia, el que consolida la prosperidad.
- El amo del santo encantamiento.
- El vivificador de los moribundos.
- El que creó la humanidad en beneficio de los dioses.
- El misericordioso.
- El que con su santo hechizo ha arrancado todo mal.
- El conocedor del corazón de los dioses y escrutador de sus almas.
- El que no deja escapar de sus manos a los malvados.
- El que mantiene la asamblea de los dioses y alegra sus corazones.
- El que doblega a los rebeldes.
- El que hace triunfar la verdad y acaba con el discurso pérfido.
- El que diferencia la verdad de la mentira.
- El que expulsa, a mano armada, a todos los adversarios, aniquilando su descendencia.
- El que suprime a los criminales y a todos los que van en su contra.
- Él es el Señor munífico por naturaleza.
- El que excava los ríos y distribuye el agua fertilizadora. El fontanero universal, fundador de los surcos.
- Aquél que, en pleno desierto, estableció la agricultura.

- El Señor de las grandes cosechas, el que concede el trigo y produce el grano.
- El que hace que la vegetación crezca tupida.
- El que apila las montañas.
- El verdadero pastor de los hombres.
- El creador de los cereales y los rebaños.
- El creador del justo derecho.
- El que controla la Inundación y la nieve.
- El que creó la tierra sobre el agua.
- El que distribuye las ofrendas a los dioses
- El Demiurgo del Universo, que dirige su marcha.
- El creador de todas las poblaciones y el fabricante de los continentes.
- El que fabricó a los pueblos del cadáver de Tiamat.
- El más grande de los dioses, sus hermanos, y soberano de todos ellos.
- El que no puede ser comparado con ningún dios.
- El que acumula todo saber, con una inteligencia infinita.
- El que establece las delegaciones de poderes en el Universo.
- Los cuatro grupos de cabezas negras (los hombres) son sus criaturas.
- El que garantiza el resultado de la guerra.
- Los dioses, todos ellos, no llegan a comprender su insondable corazón.
- El que, por la lluvia, vacía la sustancia de las nubes y, así, procura la subsistencia a las poblaciones.
- El que regula el destino de los dioses y se encarga personalmente de todos los pueblos.
- El que cuida de los pasos entre el cielo y la tierra.
- El que organiza la trayectoria de las estrellas y apacienta, como ovejas a todos los dioses estelares.
- El creador del cielo y del infierno.
- El ejecutor.

¡Con estas cincuenta denominaciones,
Los Grandes Dioses

Concedieron cincuenta nombres a (Marduk),
Atribuyéndole una personalidad excepcional!
¡Que se recuerden
Y que los ancianos los expongan!
¡Que el sabio y el erudito
Los mediten por igual!
¡Que el padre, repitiéndolos
Los inculque a sus hijos!
¡Que el pastor y el zagal del pueblo
Adquieran con ellos inteligencia,
Para que, libre de toda tibieza
Hacia Marduk, el Enlil de los dioses,
Prospere su reino
Y él permanezca sano y salvo!
¡Duradera es la palabra de (Marduk),
Irreformable su orden:
¡Ningún dios puede cambiar nada
Que salga de su boca!
¡Si él se obstina en lanzar
En lanzar una mirada malévola
¡En su arrebato, ningún dios
Puede hacer frente a su furia!
¡Su corazón es insondable,
Inmenso es su espíritu!
¡El culpable y el delincuente
Están ante él!
¡Esta es la revelación que un anciano,
Al que le había sido expuesta,
Puso y dispuso por escrito
Para enseñar a la posteridad!
[Las proezas] de Marduk,
Que creó a los dioses Igigi,
[Que sean recitadas],
Pronunciando su nombre,
[Y que se salmodie]
El canto de Marduk,

[Que], después de haber derrotado a Tiamat
Recibió el poder soberano.

Termina el mito con la exhortación a que se reconozca la grandeza y el poderío de Marduk. Se encomienda a las generaciones futuras que recuerden y rememoren su hazaña. Que los ancianos la expongan a los más jóvenes; que los padres la cuenten a sus hijos; que los sabios la estudien.

Las palabras y el poder de Marduk son perdurables. Nadie podrá cambiar nada. Nadie podrá nada contra Él, tanto si se muestra benévolo como si se irrita. Su espíritu es insondable.

Acaba el texto con una solemne proclamación: esta es la revelación, que un anciano expone por escrito, para la posteridad, para que sea recordada, recitada y salmodiada.

El mito se construyó creando una gran contraposición entre dos propuestas de sistemas axiológicos: el representado por Marduk y el representado por Tiamat. Por la contraposición cobran cuerpo los dos sistemas en oposición. Sin contraposición no hay posibilidad de proponer un sistema axiológico. Para que uno de ellos se establezca como vigente, ha de negarse o eliminarse su alternativa.

La narración para poder ponderar convenientemente el sistema que se pretende afirmar ha de hacer una oscilación entre los intentos de prevalecer de uno y otro. Los dos tienen aspectos valiosos y los dos tienen la posibilidad de prevalecer. En la polémica entre uno y otro, en unos momentos parecer vencer uno, y en otros momentos parece vencer el otro. Así afirman los dos oponentes sus posibilidades de imponerse. Al final vence el sistema que se pretende asentar.

Esta estructura de la narración es necesaria para conseguir la afirmación y la adhesión a un sistema axiológico.

Podría decirse que esta es la dinámica narrativa, la gramática profunda de toda pretensión de asentamiento de un sistema de valores. Todos los mitos tendrán que tener esta estructura y todos también los proyectos colectivos que pretendamos crear.

El mito opera con una epistemología mítica radical. Sostiene que no sólo lo que enuncia el mito es como es la realidad, sino que afirma que los nombres son las cosas y las cosas existen gracias a sus nombres. A este tipo de epistemología le llamamos mítica porque acompaña indefectiblemente a los mitos.

Los proyectos colectivos que nosotros construyamos para las nuevas sociedades de innovación y cambio no podrán construirse desde la epistemología mítica, porque ya no es posible ni deseable. Pero aunque la epistemología mítica no nos sea posible, la estructura narrativa, la gramática profunda, tendrá que ser la misma.

Utilizando las categorías actanciales de Propp y de Greimas, ¿cuáles serían los actantes de este mito?

El ***remitente*** es Anshar, el abuelo de Marduk, el progenitor de todos los dioses celestes. Él envía a Marduk a luchar contra las fuerzas de lo informe, el caos y el mal. Sin embargo, el dispensador del sistema axiológico, es Marduk. Y Marduk, en algunos asuntos operará a través de Éa. Podría decirse que el remitente presenta tres actores que son Anshar, Marduk y Éa.

El ***destinatario*** de este sistema axiológico son los dioses y el pueblo babilonio.

El ***ayudador,*** o colaborador con el remitente y sus actores, es Éa y los dioses seguidores de Marduk.

El ***opositor*** o figuras que se oponen a la implantación del sistema son Tiamat, Qingu y los dioses del grupo de Tiamat.

El ***sujeto*** receptor del sistema axiológico lo forman cada uno de los dioses salvados por Marduk y cada uno de los babilonios.

El ***objeto*** que se transmite como valioso es el orden jerárquico sagrado propuesto por Marduk.

El mito está en relación y programa a un colectivo que tiene que vivir de controlar dos grandes ríos, el Tigris y el Éufrates, y de construir y mantener canales de riego para posibilitar el cultivo agrario. Un colectivo que, además, tiene que defender sus tierras, sus aguas y sus cosechas de sus vecinos nómadas.

Para organizar y mantener el control de los ríos, de los canales y del riego se requiere de una autoridad fuerte que obligue a colaborar a todos los miembros de la sociedad; se requiere de unos sabios que conozcan el tiempo de las crecidas de las aguas, el tiempo de la siembra y de la siega; de una burocracia amplia y bien organizada que ordene los trabajos.

Necesitan un cuerpo de sacerdotes que realicen y mantengan el culto de los templos. Para defender los campos, las cosechas, los templos, los lugares de culto y las ciudades se requiere de un ejército importante, bien pertrechado y organizado. Todas estas cuestiones son condiciones imprescindibles para poder cultivar y vivir de la gran agricultura de riego.

La sobrevivencia por medio de la gran agricultura de riego exige una organización colectiva estrictamente jerarquizada y con un eficaz poder coercitivo. Eso es lo que el mito debe programar, esa es la pragmática del mito y el contexto-situación del significado del mito.

Si relacionamos esta necesaria estructuración social, con el significado del mito, podremos encontrar la relación profunda que existe entre el sistema de programación axiológica colectiva, y el modo concreto de sobrevivencia de las sociedades mesopotámicas.

La relación colectiva básica de este tipo de sociedad, que asegura la posibilidad del cultivo y la sobrevivencia, es la relación *del mandato y la sumisión u obediencia*. Un mandato que da el ser al mandado y una obediencia que lo recibe. Se organiza, desde esta relación básica, todos los niveles de la actividad colectiva, desde su base hasta la cumbre de la sociedad; sólo así se asegura la sobrevivencia.

Esta relación de subordinación obligatoria se transfiere desde la *actuación* necesaria a la sobrevivencia, a la *significación* de la palabra; desde ahí, se genera la metáfora fundamental desde la que se construye la totalidad del mito. Esta metáfora o estructura profunda de la globalidad del mito, la podríamos significar como *"mandato coercitivo /obediencia o sumisión"*.

Esa es la estructura sémica fundamental que conforma todos los niveles de significación del mito.

Esta estructura fundamental, para que pueda dar cuenta de todos los significados del mito, tenemos que expresarla de una forma más abstracta, en el sentido de más abarcadora, como *"emisión/recepción"*.

Los dioses se relacionan o por generación o por subordinación. En los dos casos hay emisión de ser y recepción de ser, sin posibilidad de elección.

Esto nos lleva a tener que considerar cuál es la epistemología del mito. El mito piensa que nombrar es dar el ser, que emitir un mandato es realizar lo que se manda. Así ocurre en la generación; en ella se emite el ser y la vida, y se recibe el ser y la vida. Igualmente, pero con otro revestimiento, la palabra de los dioses crea el mundo, como la palabra del soberano crea el orden social y la sobrevivencia.

Todos los niveles colectivos están estructurados con ese patrón o paradigma: la relación entre los dioses tanto de generación como de subordinación, la relación de los dioses y los hombres, la relación del soberano y sus súbditos, las relaciones familiares, las paterno-filiales, etc.

La totalidad de lo que es, es un inmenso orden jerárquico.

Cada uno de los tipos de investiciones semánticas que se requieren en cada uno de los niveles que constituyen una sociedad, y que se construyen desde la estructura sémica básica, los lingüistas lo llaman *código*. La estructura básica elemental se expresa idéntica en cada uno de esos niveles. Cada uno de esos niveles presenta un código de expresión diferente pero con idéntica estructura.

La estructura sémica básica del mito es la transposición al orden de la significación de la estructura organizativa básica del sistema autoritario de las sociedades agrarias de riego. La estructura sémica básica, que modela toda la estructura del mito es la autoritaria *"mandato-obediencia"*. Todos los niveles del mito están estructurados desde esa estructura sémica básica. Ese es el eje del proyecto colectivo que estructura todos los niveles de la vida del grupo, desde el nivel de los dioses, hasta el nivel familiar, sexual e individual. Esto es así porque la sobrevivencia de los pueblos de Mesopotamia depende de esa modelación y estructuración rígidamente jerarquizada.

Sin la situación propia de ese sistema de sobrevivencia, el mito pierde toda su capacidad programadora y toda su vigencia como sistema axiológico colectivo. No pierde, en cambio, su capacidad expresiva en lo referente a la concepción y expresión de la dimensión gratuita y absoluta de la realidad.

Desde la lectura que podemos hacer hoy, el mito "Enûma Elish" no es verdad, es decir, no es verdad la descripción del mundo de lo absoluto y de lo relativo que hace, porque pretende, desde una epistemología mítica, que la realidad de lo que es, es como el mito lo dice. No es verdad lo que pretende decir, pero, paradójicamente, es verdad lo que dice.

Es verdad que la dimensión absoluta, para nosotros los humanos, brota de las aguas, fuente de vida; es verdad que brota también de la unión del cielo y la tierra; es verdad que en cada región de este nuestro mundo brota y se manifiesta el poder absoluto, la sacralidad, aspectos diversos de esa dimensión absoluta básica.

Pero los mitos, cultural y sociológicamente muertos, como el Enûma Elish, no dicen verdad organizativa, ni axiológica y tampoco ontológica. En ese aspecto relativo están muertos, son sólo historia. Lo mismo habría que decir de todos los mitos que tengan la misma estructura sémica básica. Y no dicen verdad en ese aspecto porque están fuera del contexto-situación que les corresponde.

En el caso de la necesidad de construir proyectos para las nuevas sociedades industriales, tendremos que conocer los rasgos básicos de las sociedades de conocimiento innovación y cambio, para saber cuáles serán los semas que formarán la estructura básica sémica que pueda funcionar como metáfora para edificar la totalidad del sistema axiológico que proponga el proyecto y poderlo extender a los diversos niveles de nuestra vida o diversos códigos. Sin embargo la gramática profunda, la estructura profunda de la narración tendrá que ser idéntica porque estamos frente a la estructura profunda de toda narración axiologizante, sean las condiciones de sobrevivencia las que sean.

No analizaremos en este escrito la mitología egipcia referente a la autoridad de los dioses y a la figura del faraón, para no extendernos

demasiado. Lo hemos analizado en otro escrito nuestro[11] y podemos afirmar que los egipcios sobrevivían de forma muy semejante a los mesopotámicos y que sus mitos tienen idéntica estructura profunda que el mito babilonio analizado.

Pasamos ahora a estudiar el mito correspondiente a la dimensión agraria de estas culturas. El mito que analizaremos es el mito sumerio del *"Descenso a los infiernos de Inanna"*[12].

En 1937 S.N. Kramer dio a conocer este mito por primera vez. Desde entonces, este mismo autor ha venido enriqueciendo el mito, sin interrupción y hasta época muy reciente, 1980, con nuevos fragmentos. Actualmente su texto ya ha sido restablecido prácticamente en toda su integridad, consta, aproximadamente de unas 400 líneas. Trabajó con unos treinta documentos diferentes, todos ellos de la primera mitad del II milenio. El texto que transcribimos es la última revisión de Kramer.

Es importante recordar que en Mesopotamia, a lo largo de los milenios, se sucedieron cuatro grandes reinos o imperios: el sumerio, el acadio, el babilonio y el asirio. Estas cuatro grandes etapas tienen unos mismos sistemas de sobrevivencia y una misma cultura generada y mantenida por unos mismos mitos, con ligeras variantes en los nombres de los grandes dioses señores, según sea la lengua y el centro de poder del imperio. Incluso en los mitos y rituales, se mantuvo, por largo tiempo, el sumerio como lengua sagrada.

11 Corbí, M. 1983. *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas. La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos*. Salamanca, Universidad de Salamanca, pgs. 335-352.

12 Kramer, S.N. 1974. *La historia empieza en Sumer,* Barcelona, Círculo de Lectores, pgs. 241-257; Speiser. E. A. *Mitos y poemas épicos acádicos*. En Pritchard, J.B. 1966. *La sabiduría del antiguo oriente*. Barcelona, Ediciones Garriga, pgs 94-100; Labat, R.; Caquot, A.; Sznycer, M.; Vieyra, M. 1970. *Les religions du proche-orient. Textes et traditios sacrés babyloniens-aougaritiques-hittites*. Paris, Fayard-Denoël, pgs. 227-258; Botero,J.; Kramer, S. N. 2004. *Cuando los dioses hacían de hombres. Mitología mesopotámica*. Madrid, Ediciones ediciones, pgs. 291-314; , M. 1983. *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas. La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos*. Salamanca, Universidad de Salamanca, pgs.395-396.

Por consiguiente, los mitos que estamos estudiando, han constituido el programa axiológico colectivo de grandes grupos humanos, durante varios milenios. Son pues, mitos muy venerables y largamente verificados como eficaces, tanto para la sobrevivencia como par el acceso y el cultivo de la dimensión gratuita y absoluta de la realidad. No hay que olvidar nunca que los mitos de las grandes culturas, tienen, todos, esa dignidad y esa verificación como sistemas axiológicos colectivos.

Nos vemos forzados a crear los proyectos axiológicos colectivos para las nuevas sociedades industriales, al ritmo acelerado de las transformaciones de nuestros modos de vida, provocados por los continuos crecimientos de las tecnociencias. El estudio de esos mitos, tan largamente verificados y exitosos para el cultivo de las dos dimensiones humanas, es el mejor y más sensato procedimiento para aprender cómo construyeron los sabios de esas sociedades unos sistemas axiológicos colectivos tan adecuados y tan eficaces para tantas y tantas generaciones. Aprender de ellos nos será de la máxima utilidad

El mito que vamos a transcribir es sumerio.

Descenso de Inanna al infierno

Un día, desde lo alto del cielo, ella quiso marchar al infierno.
Desde lo alto del cielo, la diosa quiso [marchar] al infierno.
Desde lo alto del cielo, Inanna quiso [marchar al infierno].
¡La dama abandona el cielo y la tierra
Para descender al mundo Inferior,
Inanna abandona el cielo y la tierra
Para descender al mundo Inferior!
¡Ella abandona sus prerrogativas
Para descender al mundo Inferior!
Para descender al mundo Inferior
Ella abandona la Éana de Uruk.
Para descender al mundo Inferior,
Ella abandona el Emushkalama de Badtibira.
Para descender al mundo Inferior,

Ella abandona el Giguna de Zabalam.
Para descender al mundo Inferior,
Ella deja la Esharra de Adab.
Para descender al mundo Inferior,
Ella deja el Baradurgara de Nippur.
Para descender al mundo Inferior,
Ella deja el Hursgkalama de Kish.
Para descender al mundo Inferior,
Ella deja el Éulmash de Acad.

La que establece el patrón del cultivo es una divinidad celeste de alto rango, que desciende a los infiernos para resucitar después. Ella abandona el cielo para descender a los infiernos, al seno de la tierra, donde le esperará la muerte, como a los granos, para después resucitar. Como Inanna tiene que abandonar los cielos y toda la dignidad de los grandes templos, para descender a las regiones inferiores y volver después a la vida, convertida en la señora de los dioses, junto a Anu, así debe ocurrir con los granos, si se quiere que den fruto.

Hay una contraposición axiológica, que es central en el mito. Se enfrentan la muerte estéril, representada por la diosa de los infiernos, el país de irás y no volverás, y la muerte que da fruto de vida, representada por Inanna. Para transformar la muerte en vida, es preciso que una diosa perteneciente al ámbito de los grandes dioses celestes muera y resucite.

¡Ella se equipa con los Siete Poderes,
Tras haberlos reunido y tenerlos en sus manos
Y después de haberlos cogido todos, al completo, para partir!
Ella se cubre la cabeza con el Turbante, la Corona de la estepa;
Se fija en la frente los Rizos de las sienes;
Empuña el Módulo de lapislázuli;
Dispone, con elegancia, sobre su garganta las Perlas engarzadas;
Cuelga a su cuello el Collar de lapislázuli;
Dispone, con elegancia, sobre su garganta las Perlas engarzadas;
Coloca en sus muñecas los Brazaletes de oro;
Estira sobre su pecho el Sostén "¡Ven, Hombre, ven!";

Emboza su cuerpo con el pala, el Manto real
Y maquilla sus ojos con el Afeite "¡Que viene! ¡Que viene!".

Inanna, la que desciende a los infiernos, está equipada con todos sus poderes y todo su esplendor de gran diosa. El número siete es signo de plenitud de poderes.

Inanna, entonces, se puso en camino hacia el mundo Inferior,
La santa Inanna dijo entonces a Ninshubur:
¡Ven aquí, mi fiel asistente de la Éanna,
Mi asistente de hábiles palabras,
Mi mensajera de eficaces discursos:
¡Como ves, parto para el mundo Inferior!
Cuando haya llegado allí,
¡Entona en mi favor un lamento de catástrofe:
Toca el tambor en el lugar de la Asamblea,
Visita, una por una, las [residencias] de los dioses,
Lacérate [los ojos], lacérate la boca,
Lacérate la provocativa grupa,
Y vístete, como una mendiga, sólo con un paño de tela!
Después, [preséntate] en persona en el Ekur, el templo de Enlil:
Una vez dentro del [É]kur, el templo de Enlil,
Derrama tus Lágrimas ante Enlil y dile:
¡Oh [venerable] Enlil, no dejes que maten a tu hija
En el mundo Inferior!
¡No dejes que tu precioso metal sea mezclado
Con la tierra del mundo Inferior!
¡No dejes que sea devastado, como si fuese un bloque de piedra de cantera,
Tu brillante lapislázuli!
¡No dejes que tu Boj sea tallado
Como si fuera madera de carpintería!
¡No dejes que la joven Inanna
Permanezca muerta en el mundo Inferior!
Si Enlil te niega su ayuda, vete a Ur.
Allí, una vez dentro del templo "Zócalo del país",

El Ékish [un]gal de Nanna,
Derrama tus lágrimas ante Nanna y dile:
¡[Ven]erable Nanna, no dejes, que maten a tu hija
En el mundo Inferior!
¡No dejes que tu [precioso metal] sea mezclado
Con la tierra del mundo Inferior!
¡No dejes que sea devastado, como si fuese un bloque de piedra de cantera,
Tu brillante [lapislázuli]!
¡No dejes que [tu Boj] sea tallado
Como si fuese madera de carpintería!
¡No dejes que la jov[en] Inanna
Permanezca muerta en el mundo Inferior!
Si Nanna te niega su ayuda, vete a Éridu.
Allí, una vez dentro del templo de Enki,
Derrama tus lágrimas [ante] Enki y dile:
¡Oh venerable Enki, no dejes que [maten] a tu hija
En el mundo Inferior!
¡No dejes que tu precioso metal sea [mezcl]ado
Con la tierra del mundo Inferior!
¡No dejes que sea deva[stado], como si fuese un bloque de piedra de cantera,
Tu brillante lapislázuli!
¡No dejes que tu Boj sea tallado
Como si fuese madera de carpintería!
¡No dejes que la jov[en] Inanna
Permanezca muerta en el mundo Inferior!
El venerable Enki, de amplia inteligencia,
Él, que conoce el alimento de la vida y la bebida de la vida
En verdad me concederá la vida.
E Inanna partió al mundo Inferior,
[Recomen]dándole a Ninshubur, su asistente:
¡Marcha, entonces, o Ninshubur,
Y no olvides lo que te ordené!

No es Anu, el dios supremo el que envía a Inanna a los infiernos para que muera, ella va por propia decisión. Y va consciente del peligro que corre; sabe que probablemente morirá en el inframundo. Aunque no la envía el dios supremo Anu, ella procede del ámbito de los grandes dioses celestes. Que sea Anu quien la envía o que baje ella a los infiernos por propia iniciativa, pertenece a la estructura superficial del mito; lo importante es que procede del ámbito de los dioses celestes señores y que desciende a los infiernos a morir. Encomienda a Ninshubur, su asistente, que pida ayuda a todos los grandes dioses para que la vuelvan a la vida.

Inanna, habiendo llegado al palacio de Ganzer
Golpea con puño amenazante la puerta del mundo Inferior
E interpela al palacio del mundo Inferior con voz agresiva:
¡Pêtû, abre el palacio! ¡Abre el palacio!
¡Que yo, en persona quiero entrar en él!
Y Pêtû, el portero jefe del mundo Inferior,
Responde a la santa Inanna:
Y bien, ¿tú quien eres?
¡Soy la reina del Cielo
Del lugar en el que se alza el sol!
Si eres la reina del Cielo,
Del lugar en el que se alza el sol
¿A qué has venido a este País sin retorno?
¿Por qué te ha impulsado tu corazón a (recorrer) el camino que nadie desanda?
Y la santa Inanna, entonces, le replica:
¡Por causa de Éreshkigal, mi hermana mayor,
Cuyo esposo, el señor Gugalanna, ha muerto,
(Para) asistir a los funerales
Y tomar parte en las libaciones rituales! ¡Éste es el verdadero motivo!
Pero Pêtû, el portero jefe del mundo Inferior,
Respondió a la santa Inanna:
¡Espera aquí, Inanna! ¡Voy a hablar con mi soberana!
¡Voy a hablar con Éreshkigal, mi soberana!

Consciente de su dignidad como reina de los cielos, baja a los infiernos y llama a las puertas con arrogancia. Da una excusa: viene al funeral del esposo de su hermana. El mito da a entender que, en realidad, pretende ser también señora de los infiernos. Que pretenda o no ser la reina de los infiernos, pertenece a la estructura superficial del mito; lo importante es que es una diosa celeste y que baja a los infiernos.

Pêtû, portero jefe del mundo Inferior,
Va, entonces, junto a Éreshkigal, su soberana y le dice:
Señora, hay aquí una joven mujer
Alta como el cielo, [fértil como la tierra]:
Ella ha golpeado con puño amenazador
La puerta del mundo Inferior
E interpelado al palacio del mundo Inferior,
Con voz agresiva.
[Procede] de la Éanna […]
[¡Está equipada]con los Siete Poderes,
Tras haberlos [reunido en sus manos],
Y después de haberlos cogido todos,
Al completo [para partir].
[Ella cubrió] la cabeza con el Turbante, la Corona de la estepa;
[Se fijó en la frente] los Rizos de la sienes;
[Empuñó] el Mó[dulo] de [la]pislázuli;
Colgó al cuello el Collar de lapislázuli;
[Dispuso, con elegancia,] sobre su garganta las Perlas engarzadas,
[Colocó] en sus muñecas los Brazaletes de oro;
Estiró sobre su pecho el Sostén ¡Ven, Hombre, ven!;
Y [embozó su cuerpo] con el pala, el Manto real.
Entonces, Éreshkigal, muy preocupada, golpea sus muslos con rabia,
Y se muerde los labios de despecho.
Ella le dice a Pêtû, el portero jefe:
¡Ve, Pêtû, mi portero jefe del mundo Inferior,
Y no olvides lo que te ordeno!
¡Descorre el cerrojo de las Siete Puertas del mundo Inferior:
Abre, una tras otra,

Las puertas del palacio de Ganzer
Y cuando ella haya entrado aquí,
Que se traiga ante mí su cuerpo desnudo,
Despojado de todas sus vestimentas!

Éreshkigal entiende su pretensión y se enfurece en extremo. Ordena al portero jefe del infierno que abra a Inanna las siete puertas, pero la despoje de todos sus poderes y de toda la dignidad de su atuendo, y la traiga a su presencia completamente desnuda como una mortal. La diosa celeste para descender a los infiernos y morir, tiene que hacerse como una mortal.

Pêtû, portero jefe del mundo Inferior,
Obedeciendo las órdenes de su soberana,
[Descorre] el cerrojo de la Siete Puertas del mundo Inferior,
Y abre, una tras otra,
Las puertas del Palacio de Ganzer,
Diciendo a la santa Inanna:
¡Bien, Inanna, entra!
Y cuando ella cruzó la Primera Puerta,
Su cabeza fue despojada del Turbante, Corona de la estepa.
¿Qué significa esto? (dice ella)
Silencio, Inanna, (se le respondió):
¡Los Poderes del mundo Inferior no admiten reproches!
¡No protestes contra los ritos del mundo Inferior!
Cuando ella cruzó la Segunda puerta,
Se le despojó del Módulo de lapislázuli.
¿Qué significa esto? (dice ella)
Silencio Inanna (se le respondió):
¡Los poderes del mundo Inferior no admiten reproches!
¡No protestes contra los ritos del mundo Inferior!
Cuando ella cruzó la Tercera Puerta,
Se la despojó del Collar de lapislázuli
¿Qué significa esto? (dice ella)
Silencio Inanna (se le respondió):
¡Los poderes del mundo Inferior no admiten reproches!

¡No protestes contra los ritos del mundo Inferior!
Cuando cruzó la Cuarta Puerta,
Su garganta fue despojada de las Perlas engarzadas.
¿Qué significa esto? (dice ella)
Silencio, Inanna, (se le respondió)
¡Los Poderes del mundo Inferior no admiten reproches!
¡No protestes contra los ritos del mundo Inferior!
Cuando ella cruzó la Quinta Puerta,
Sus muñecas fueron despojadas de los Brazaletes de oro.
¿Qué significa esto? (dijo ella)
Silencio, Inanna (se le respondió):
¡Los Poderes del mundo inferior no admiten reproches!
¡No protestes contra los ritos del mundo Inferior!
Cuando ella cruzó la Sexta Puerta,
Se despojó su pecho del Sostén ¡Ven, Hombre, ven!.
¿Qué significa esto? (dice ella)
Silencio, Inanna, (se le respondió)
¡Los Poderes del mundo inferior no admiten reproches!
¡No protestes contra los ritos del mundo Inferior!
Así, su cuerpo desnudo, desprovisto de sus vestimentas,
Fue llevado ante Éreshkigal.
Y los Anunna, los Siete Magistrados,
Dieron ante ella su veredicto:
Ella posa su mirada sobre Inanna: ¡una mirada mortífera!
Dicta sentencia en contra de ella: ¡una sentencia furibunda!
Lanza su grito contra ella: ¡un grito de maldición!
¡La Mujer, así maltratada, fue convertida en cadáver,
Y el cadáver fue colgado de un clavo!

Inanna cruza las siete puertas del infierno, siendo despojada, en cada una de ellas, de los signos de su dignidad y poder, hasta quedar desnuda y mortal. Tras cada puerta va dejando toda su autoridad, es despojada de todos sus poderes, de su vitalidad y de su dignidad de diosa, hasta quedar convertida en frágil mortal frente a la señora de la muerte. Entonces es presentada ante Éreshkigal y los jueces del infierno que decretan que puede entrar en los infiernos y quedarse. La diosa

de los infiernos la condena a muerte. Inanna es muerta y colgado su cadáver de un clavo.

Pasados tres días y tres noches,
Ninshubur, la asistente de Inanna,
Su asistente de hábiles palabras,
Su mensajera de eficaces discursos,
Entona, en su favor, un lamento de catástrofe;
Tocó el tambor en el lugar de Asamblea;
Visita, una por una, las residencias de los dioses,
Lacerándose los ojos, lacerándose la boca,
Lacerándose la provocativa grupa,
Y vestida, como una mendiga, sólo con un paño de tela
Se presenta en persona, en el [Ékur] el templo de Enlil
Una vez dentro del [Ékur], el templo de Enlil,
Derramó sus lágrimas ante Enlil (y dijo):
[¡Oh venerable Enlil], no dejes que maten a tu hija
En el mundo Inferior!
¡No dejes que tu [precioso] metal [sea mezclado
Con la tierra del mundo Inferior!]
¡No dejes que sea devastado, como si fuese bloque de piedra de cantera,
Tu brillante [lapislázuli]!
¡No dejes que tu [Boj] sea tallado
Como si fuera madera de carpintería!
¡No dejes que la [joven] Inanna
Permanezca muerta en el mundo Inferior!
Pero el venerable Enlil, irritado, respondió a Ninshubur:
¡[Mi hija], tras haber querido el Cielo, deseó el Infierno!
¡[Inanna], tras haber querido el Cielo, deseó el Infierno!
¡Pero los Poderes del mundo Inferior […], Y cualquier […]!
Habiéndose negado, entonces, el venerable Enlil a prestar ayuda a Ninshubur,
Ésta marchó hacia Ur.
Allí, una vez dentro del templo Zócalo del país,
El Ékishnugal de Nanna,

Derramó sus lágrimas ante Nanna (y le dijo:)
¡[Venerable] Nanna, no dejes que maten a tu hija,
En el mundo Inferior!
¡No dejes que tu [precioso] metal [sea mezclado
Con la tierra del mundo Inferior!]
¡No dejes que sea devastado, como si fuese bloque de piedra de cantera,
Tu brillante [lapislázuli]!
¡No dejes que tu Boj [se talle]
Como si fuera madera de carpintería!
¡No dejes que la [joven] Inanna
Permanezca muerta en el mundo Inferior!
Pero la venerable Nanna, irritada respon[dió a Ninshubur]
¡Mi hija, tras haber querido el Cielo, [deseó el Infierno]!
¡Inanna, tras haber querido el Cielo, deseó [el Infierno]!
¡Pero los Poderes del mundo Inferior […],
Y cualquier […]!
[Habiéndose negado], entonces, el venerable
Nana [a prestar ayuda a Ninshubur]
Ésta marchó [hacia Éridu]
Allí, una vez dentro del templo de Enki
Derramó sus lágrimas ante Enki (y le dijo):
¡Oh venerable Enki, no dejes que maten a tu hija
En el mundo Inferior!
¡No dejes que tu precioso metal [sea mezclado]
Con la tierra del mundo Inferior!
¡No dejes que sea [desbas]tado, como si fuese bloque de piedra de cantera,
Tu brillante [lapislázuli]!
¡No dejes que tu Boj [se talle]
Como si fuera madera de carpintería!
¡No dejes que la joven Inanna
Permanezca muerta en el mundo Inferior!

Inanna permanece tres días en los infiernos. Pasados esos tres días su asistenta marcha a recorrer las residencias de los grandes dioses para pedirles que acudan en ayuda de Inanna volviéndola a la vida. Todos los dioses se niegan, irritados por el atrevimiento de Inanna y por su pretensión de convertirse también en señora de los infiernos. Sólo uno le ayudará y la rescatará de la muerte: Enki, aunque la idea que tiene de la diosa no es muy positiva: "¿qué ha hecho ahora?", pero como dios de la sabiduría sabe del mal que se seguiría en el mundo de los dioses y de todo viviente, si Inanna desapareciera.

Y Enki, el venerable, respondió a Ninshubur:
¿Pero qué es, entonces, lo que ha hecho mi hija? ¡Me preocupa!
[Qué ha] hecho, entonces, Inanna? ¡Me preocupa!
¿Qué ha hecho la reina de todas las regiones? ¡Me preocupa!
¿Qué ha hecho la Hieródula de An? ¡Me preocupa!
Sacando, entonces, un poco de tierra de (debajo de) sus uñas,
Él modela un kurgara;
Y sacando, de nuevo, otra poca tierra de (debajo de) sus uñas,
Él modela un kalatur.
¡Al kurgara le da el alimento de vida,
Al kalatur la bebida de vida!
Después, Enki, el [venerable], dice al kalatur y al kurgara:
¡Bien, dirigid vuestros pasos hacia el mundo Inferior,
Revolotear como moscas alrededor de sus puertas,
Arremolinaos como corrientes de aire
Alrededor del pivote de su puerta!

El kalatur y el kurgara eran invertidos, travestidos, que por su condición podrán entrar donde yace, desnuda y con dolores de parto, Éreshkigal, la señora de los infiernos.

¡Dentro encontraréis a la madre genitora,
Que por culpa de sus hijos,
Éreshkigal, yace enferma en el lecho,
Desnuda y echada sobre sus espaldas,
El corazón tan contraído como una escudilla,

Su […] colocado cerca de ella como un […] cobre,
Su cabellera recogida sobre su cabeza como un puerro!
Cuando ella diga: ¡Ay, mis entrañas!
[Decidle]: ¡Oh nuestra doliente soberana,
Ay, tus miembros!
Ella, entonces, os dirá: Quienquiera que vosotros seáis,
Puesto que habéis expresado el dolor (que pasa)
De mis entrañas a vuestras entrañas,
De mis miembros a vuestros miembros,
¡(Si sois seres) divinos os dirigiré una salutación favorable!
¡(Si sois) humanos os concederé un destino favorable!
Hacedla, entonces jurar
Por el Cielo y por la Tierra
Y […]
Cuando se os ofrezca agua del río, ¡rechazadla!
Cuando se os ofrezca grano de los campos ¡rechazadlo!
¡Ofrécenos mejor (decidle)
El cadáver (que está) colgado de un clavo!
Uno de vosotros derramará por encima el alimento de vida,
El otro la bebida de vida,
¡E Inanna volverá a la vida!
Obedeciendo las órdenes de Enki, kalatur y kurgara,
Revolotearon como moscas alrededor de sus puertas,
Y se arremolinaron como corrientes de aire
Alrededor del pivote de su puerta!
¡Dentro encontraron a la madre genitora,
Que por culpa de sus hijos,
[Éreshkigal], yace enferma en el lecho,
Desnuda y echada sobre sus [espaldas],
El corazón tan contraído como una escudilla,
Su […] colocado cerca de ella como un […] cobre,
Su cabellera recogida sobre su cabeza como un puerro!
Cuando ella decía: [¡Ay], mis entrañas!
Ellos le decían: ¡Oh nuestra doliente soberana,
Ay, tus miembros!
Ella, entonces, dice: Quienquiera que vosotros seáis,

Puesto que habéis expresado el dolor (que pasa)
[De mis entrañas] a vuestras entrañas,
De mis miembros a vuestros miembros,
¡(Si sois seres) divinos os dirijo una salutación favorable,
¡(Si sois) humanos os concedo un destino favorable!
La hacen, entonces jurar
Por el Cielo y por la Tierra
Y […]
Cuando se les ofrece agua del río, ¡la rechazan!
Cuando se les ofrece grano de los campos ¡lo rechazan!
¡Ofrécenos mejor (dijeron)
El cadáver (que está) colgado de un clavo!
Entonces la santa Éreshkigal respondió
[al kalatur y al kurgara]:
¡Pero ése es el cadáver de vuestra soberana!
¡Aunque sea el de nuestra soberana,
Entréganoslo!, dijeron ellos.
Después, uno de ellos derramó sobre él el alimento de vida
Y el otro la bebida de vida,
¡E Inanna volvió a la vida!

La Señora de los infiernos, tuvo que entregarles el cadáver de Inanna, porque estaba atrapada por su propio juramento. Era de jurisprudencia y ley de los infiernos, que quien quisiera salir de la prisión o del infierno, tenía que dejar un sustituto que fuera de su misma familia o del entorno doméstico del liberado.

Pero entonces, cuando ella se preparaba
Para subir desde el mundo inferior,
Los Anunna la detuvieron (y dijeron):
Hasta ahora nadie que haya bajado al mundo Inferior
Ha logrado salir libre de él
¡Así pues, si Inanna quiere salir del mundo Inferior
Tendrá que dejar un sustituto!
¡Mientras Inanna ascendía desde el mundo Inferior,
Pequeños demonios, similares a cañas sukur,
Junto con fuertes demonios, similares a cañas dubban,

Le daban escolta
El que abría el camino no era un capitán,
Pero llevaba un bastón;
Los que lo acompañaban, aunque no era infantes
Llevaban armas en su cintura!
¡Pese a que estos escoltas, estos escoltas de Inanna,
Rechazaban las ofrendas de comida y bebida,
No comían la harina derramada como sacrificio,
Ni bebían el agua vertida como libación:
Eran capaces de arrancar a la esposa de los brazos de su esposo,
Y al bebé del pecho de su nodriza!

Los sumerios tenían lo que podríamos llamar ángeles y demonios. Los demonios eran genios o espíritus malignos que causaban males y zozobras a los humanos y se combatían con exorcismos, magia y ceremonias realizadas por sacerdotes especializados. Estos ángeles y demonios pasaron de Sumer a Babilonia y Asiria. El mito los representa como crueles y sin sentimientos de piedad.

¡Inanna salió, entonces, del mundo Inferior!
Y nada más salir de allí,
Ninshubur, su asistente, se arroja a sus pies,
Ataviada con una vestimenta miserable
Y postrada sobre el polvo.
Los demonios dijeron a Inanna:
¡Vuelve a tu casa, Inanna:
Nos llevaremos a ésta con nosotros!
Pero la santa Inanna les respondió:
No, ella es mi asistente de hábiles palabras,
Mi mensajera de eficaces discursos,
La que nunca ha faltado a mis órdenes
Y nunca [ha desdeñado] mis [mandatos]!
Ella ha entonado, en mi favor, un lamento de catástrofe,
Ha tocado el tambor en el lugar de la Asamblea
Y visitado, una a una las residencias de los dioses,
Lacerándose los ojos, lacerándose la boca,

Lacerándose la provocativa grupa
Y vestida como una mendiga, vestida sólo con un paño de tela,
Fue a Ékur, al templo de Enlil,
A Ur, el templo de Nanna, a Éridu, al templo de Enki,
Y me ha salvado la vida.
Bien (dijeron los demonios), proseguiremos
Y te acompañaremos al Sigkushagga de Umma!
Llegados a Um[ma], Shara, que había salido del Sigkurshagga
Se arrojaron a los pies de Inanna,
Ataviada con una vestimenta miserable
Y postrada sobre el polvo.
Y los demonios dijeron a Inanna:
¡Vuelve a tu casa, Inanna
Nos llevaremos a ésta con nosotros!
Pero la santa Inanna les respondió:
¡No, ella es Shara, mi trovadora.
Mi manicura y mi peluquera!
¡No os la entregaré a ningún precio!
Bien (dijeron los demonios), proseguiremos
Y te acompañaremos a la Émushkalama de Badtibira!
Llegados a Badtibira, Lulal, que había salido de la Émushkalama,
Se arroja a los pies de Inanna,
Ataviada con una vestimenta miserable
Y postrado sobre el polvo.
Y los demonios dijeron a Inanna:
¡Vuelve a tu casa, Inanna:
Nos llevaremos a éste con nosotros!
Pero la santa Inanna, les respondió:
¡No, él es Lulal, mi capitán, el que está mi lado!
¡No os lo entregaré a ningún precio!

De camino de vuelta a casa, Inanna se va encontrando con sus servidores más próximos que se muestran preocupados y afligidos por su ausencia. Conmovida por esta adhesión a su persona, Inanna no permite que los demonios se los lleven para sustituirla a ella en el

infierno. Así ocurre con Ninshubur, su asistenta, con Shara, su trovadora y con Lulal, su capitán.

Cuando se encuentra con Dumuzi, su amante, éste está feliz y cómodamente sentado en su estrado, rodeado de sus pastores. No aparenta sentir la ausencia de Inanna. Esta actitud de Dumuzi irrita a Inanna y permite que los demonios se lo lleven para sustituirle.

¡Bien (dijeron los demonios, [proseguiremos]
Hasta el Gran Manzano de la llanura Kul'aba!
Y, entonces la escoltaron hasta el gran Manzano
De la llanura de Kul'aba.
¡Allí, Dumuzi estaba cómodamente instalado
Sobre un majestuoso estrado!
¡Los demonios lo agarraron por las piernas,
Siete de ellos derramaron la leche de la mantequera,
Mientras algunos movían la cabeza,
Como la madre de un enfermo,
Y los pastores, no lejos de allí,
Seguían tocando la flauta y el caramillo!
Inanna posa sobre él su mirada: ¡una
Mirada mortífera!
Ella dicta sentencia contra él: ¡una
Sentencia furibunda!
Ella lanza un grito contra él: ¡un grito de maldición!
¡A éste, lleváoslo!
De este modo les entrega al pastor Dumuzi
¡Pese a que aquellos que lo escoltaban,
Los que escoltaban a Dumuzi,
Rechazaban las ofrendas de comida y bebida,
No comían la harina derramada como sacrificio,
Ni bebían el agua vertida como libación:
Ellos no llenaban de voluptuosidad un pecho de mujer,
Ni estrechaban en sus brazos dulces chiquillos,
Sino que arrancaban a los niños de las rodillas de su madre,
Y se llevaban a la joven esposa de la casa de su suegro!

Dumuzi, desesperado, ruega a Utu, dios del sol y de la justicia que le ayude para poder escapar de los demonios. Utu es hermano de Inanna, que es la estrella Venus. Utu accede y le ayuda por dos veces a escapar de sus captores.

Dumuzi, llorando a lágrima viva, y chorreando lágrimas,
Levanta las manos al cielo, hacia Utu:
¡Utu (decía), tú eres el hermano de mi mujer,
Y yo soy el marido de tu hermana!
¡Yo soy quien lleva la nata a casa de tu madre,
Soy quien lleva la leche a casa de Ningal!
Transforma mis manos en manos de serpiente,
Transforma mis pies en pies de serpiente,
Para que escape de los demonios
Y ellos no me vigilen!
[Utu] acepta sus [lágrimas]:
Él transforma [sus manos en ma]nos de serpiente
Y [sus pi]es en serpiente
Hasta tal punto que escapa de los demonios,
Que no lo pudieron vigilar.

(Faltan los versos en los que se narra la huida de Dumuzi a casa de su hermana, Geshtinanna. Su hermana dirige a Inanna una plegaria para que se la lleve a ella al Infierno en lugar de su hermano. La "mosca", es la traidora que revela a los demonios el escondrijo de Dumuzi, por lo que Inanna concede a la mosca un destino favorable).

Inanna, la joven mujer, concede entonces
Un destino favorable a la Mosca:
En la casa de la cerveza, en la taberna, tú no […]
Pero, al igual que los niños sabios, tú no […]
¡Y así fue, de acuerdo con el destino
Asignado por Inanna a la Mosca!
Luego, como Dumuzi lloraba,
Mi soberana vino hasta él,
Lo tomó de la mano (y le dijo):

¡Tú sólo estarás aquí la mitad del año,
Y tu hermana la otra mitad!
[Cuando] aquí se [te] reclame,
Se apoderarán de ti,
¡Y cuando aquí se reclame a tu hermana,
Se apoderarán de ella!
De este modo la santa Inanna
Convirtió a Dumuzi en su sustituto.

Inanna determina que Dumuzi se quede como sustituto suyo en el infierno durante la mitad del año, y que pueda ser sustituido por su hermana, que se ofrece voluntariamente a sustituir a Dumuzi, la otra mitad del año.

Dumuzi es un dios pastor y dios de la vegetación. El medio año de su ausencia, la vegetación está como muerta; cuando regresa a la tierra, la vegetación revive.

¡Qué dulce es celebrarte
Augusta Éreshkigal!

Resulta curiosa esta forma de concluir el mito. Da la impresión de que el narrador no esté muy orgulloso de la actitud de Inanna, que parece primero caprichosa, no consigue su pretensión de hacerse señora de los infiernos y resulta vengativa con su amante. A criterio del redactor, Éreshkigal sale mejor parada porque no pierde su reino y vence a Inanna.

Sin embargo estos rasgos más literarios y psicológicos no influyen para nada en la estructura y función del mito que establece con toda claridad el patrón agrario de que la vida ha de pasar por la muerte, que la fertilidad es el fruto de la muerte, por decisión y hazaña de los dioses.

Hay también una versión acadia de este mito, con algunas variantes, como por ejemplo el hecho de que durante el tiempo en que Ishtar

(nombre acadio de Inanna) estuvo en los Infiernos, los ganados y los hombres perdieron su apetito sexual y no hubo reproducción.[13]

Después de su muerte y resurrección Inanna es exaltada a los cielos. En un himno sumerio se dice de Inanna:

> *Mi padre Anu me ha dado el cielo, me ha dado la tierra: y soy la señora del cielo. ¿Quién, aunque sea un dios, se medirá conmigo? Ha puesto el cielo como una corona sobre mi cabeza; la tierra como sandalias a mis pies; ha echado sobre mis espaldas el manto resplandeciente de los dioses; ha puesto en mis manos el cetro radiante; los dioses son como pájaros asustados, pero yo soy soberana.*[14]

En un himno que se canta la exaltación de Ishtar, se convierte en la favorita del dios del cielo y en la suprema representación de la autoridad de los dioses. Ishtar aspira a convertirse en esposa, con título, de Anu. Los demás dioses secundan las aspiraciones de Ishtar, y Anu consiente en asociarla a su realeza. Ishtar se convierte en Antu, la reina de los dioses y esposa de Anu.

Contenau comenta, citando al traductor del poema de la exaltación de Ishtar, M. F. Tureau-Dangin, que la exaltación de Ishtar es la contrapartida de su descenso a los infiernos.

Los dioses cortesanos dicen a Anu:

> *A la mujer joven Ishtar que has poseído, tiéndele la mano.*
> *Tu sí inmutable, que es augusto como el cielo, házselo*
> *conocer en nuestra asamblea.*
> *A Innin, la diosa que tú has poseído, abandónale el*
> *Gobierno de tus asuntos.*
> *Que sea Antu, la esposa tu igual…*
> *Anu, respondió gozosamente mostrándose en favorable*
> *disposición;*

13 Bottero J.; Kramer, S. N. y otros. 2004: *Cuando los dioses hacían de hombres*. Madrid, Akal ediciones, pgs. 332-344.

14 Fisher, H. 1964. *L'aube de la civilisation, en Égipte et en Mésopotamie*. Paris, Payot, pg. 173.

Hacia Ishtar la santa, en la benevolencia de su corazón
volvió graciosamente su atención.
Asciende hasta mi mansión real, asiéntate en las alturas…
Como las espigas, se aprieta la masa de las estrellas
en el cielo…
Oh Innin, sé la más brillante entre ellas; que te llamen
Ishtar de las estrellas…
Después que Anu, el rey hubo asignado un gran destino a Innin,
Que le hubo dado como presente el templo de Eanna, su
Santuario puro,
Con el vestido de la divinidad suprema, con el resplandor
brillante de Sin cubrió su forma;
Con soberbios adornos, ornamentos de la divinidad la hizo
resplandecer como el día;
El bastón real, instrumento temible, arma sin perdón,
Preparó para su brazo;
La tiara magnífica, semejante al jefe Nanna fijó sobre su cabeza.[15]

En este mito la contraposición axiológica, como ya se indicó, está planteada entre la muerte estéril, representada por Éreshkigal y la muerte fecunda, representada por Inanna. Aunque en la narración parece que es Éreshkigal la que sale vencedora e Inanna la que resulta vencida, en el sentido del mito es a la inversa. La bajada a los infiernos de Inanna es plenamente exitosa porque con su aventura hace a la muerte fecunda, y por eso es ascendida a la máxima dignidad y autoridad como esposa de Anu.

Por la acción de Inanna el patrón de interpretación y valoración de la realidad que ella significa, que es, "de la muerte surge la realidad y la vida", o en su forma más abstracta, "lo negativo se transforma en positivo" (- à +), resulta ser tan importante como el representado por el sistema jerárquico de "mandato / obediencia". Los dos patrones de interpretación y valoración de la realidad son igualmente importantes

15 Contenau, G. 1952. *Le déluge Babylonien. Ishtar aux Enfers. La tour de Babel*. Paris, Payot, pgs. 224-225.

para la sociedad sumeria. Eso es lo que significa que Inanna se siente junto al trono de Anu y se convierta en su esposa Antu.

En la narración hay una oscilación en la que primero parece prevalecer la muerte estéril y luego es la muerte fecunda la que prevalece.

La estructura sémica básica de toda la narración es "la muerte, lo negativo, se transforma en vida, en lo positivo", tanto en el ámbito de la interpretación como en el de la valoración. Esa estructura sémica básica está en relación con la acción básica también del cultivo: enterrar los granos para que fructifiquen. La acción colectiva central para la sobrevivencia, se transfiere al orden de la significación como estructura sémica básica que modelará la totalidad del mito y del sistema axiológico que éste implanta en la colectividad.

La estructura actancial de este mito será:

El **remitente** es el ámbito divino celeste del que partirá Inanna. Inanna resulta ser la enviada para transformar la muerte en fecunda.

El **destinatario** es tanto la sociedad de los hombres como el conjunto de las bestias. En este caso no se beneficia a los dioses porque son inmortales. La única afectada sería Éreshkigal a la que se le arrebata la posibilidad de una muerte fecunda. El gran beneficiado es el pueblo al que se posibilita el cultivo de la tierra.

El **ayudador** es principalmente Enki, pero también Ninshubur, el kalatur y el kurgara y las otras entidades que ayudan a Inanna.

El **opositor** es principalmente Éreshkigal, el portero infernal Pêtû y todos los demonios que sirven a la Señora del mundo Inferior.

El **sujeto** que recibe la transformación de la muerte y el beneficio del cultivo es el agricultor.

El **objeto** que la acción proporciona al sujeto, que es el agricultor sumerio, es la fecundidad del cultivo y, especialmente el sistema de interpretación-valoración que supone el paradigma agrario de "muerte / resurrección".

Se afirma que el paradigma agrario es tan importante para la sobrevivencia colectiva como el paradigma autoritario. El paradigma autoritario no sirve para nada sin el paradigma agrario, y el paradigma

agrario resulta inútil sin el autoritario. Los dos, en implicación mutua son imprescindibles para una sociedad que vive del cultivo posibilitado por el riego, el control de las aguas y de la defensa del colectivo.

Estos dos mitos constituyen los ejes del sistema de interpretación-valoración de las sociedades agrarias de riego o sociedades agrario-autoritarias. Todas las sociedades que tengan este modo de sobrevivencia colectivo tendrán esta estructura profunda axiológico-interpretativa y, por tanto, mitológica, aunque las formas superficiales sean extremadamente diversas.

En un escrito anterior hemos estudiado varios casos de este tipo de sociedades, en especial la sociedad egipcia clásica[16].

En Egipto Osiris hace el papel de Inanna. Osiris representa la cultura agraria frente a Seth que parece representar el desierto, que es la muerte estéril. Seth mata por dos veces a Osiris, que vuelve a la vida con la ayuda de su hermana Isis. Pero finalmente Osiris trae a Egipto el cultivo, la fertilidad de plantas y animales, las aguas del Nilo.

También Osiris compartirá el supremo trono del dios supremo Ra.

Todas las sociedades que vivan fundamentalmente de un cultivo en régimen autoritario tendrán la misma estructura sémica básica que generará narraciones míticas que supondrán idénticos sistemas axiológicos en sus estructuras profundas, aunque las estructuras superficiales puedan ser tan diversas como las propias de las sociedades helénicas y las sociedades chinas o los grandes imperios mesoamericanos y sudamericanos.

Los mismos sistemas básicos de sobrevivencia, modelan la realidad y el valor, de forma idéntica a nivel profundo, y de forma muy diversa a nivel superficial.

Los programas colectivos de este tipo de sociedades, como de todas las preindustriales, es mediante narraciones que atribuyen a ante-

16 Para un estudio más detallado de la mitología de Osiris y del culto a los antepasados en Egipto, se puede consultar nuestra obra A*nálisis episgtemológico de las configuraciones axiológicas humanas. La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos*. Salamanca, Universidad de Salamanca, pgs. 352-361.

pasados sagrados o dioses tanto los modos de vida como los sistemas de interpretación y valoración.

Los mitos, como todas las narraciones axiologizantes, tienen unas estructuras profundas semánticas y una gramática profunda constante y una formalidad propia de lo concreto y sensitivo.

Nos interesa saber cómo fueron construidos esos sistemas de programación colectiva, cuáles son sus estructuras constantes, cuál es su formalidad propia y qué relación mantienen con los sistemas de sobrevivencia, para generar un saber sobre el tratamiento de lo axiológico que nos sirva para construir proyectos colectivos para las nuevas sociedades industriales en continuo cambio.

Vamos ahora a estudiar brevemente lo esencial de la mitología cristiana, para comprobar si en ella se cumplen los resultados conseguidos en los análisis de los mítos de las sociedades agrario autoritarias y ganaderas.

El estudio de la mitología cristiana presenta una dificultad especial, porque en los Evangelios los rasgos de la mitología están muy mezclados con consejos y enseñanzas sobre la cualidad humana profunda, que nuestros antepasados llamaron espiritualidad. No son puros textos mitológicos, sino mitológico-iniciáticos.

Un recurso para evitar lo más posible estos inconvenientes será tomar la formulación del Símbolo niceno-constantinopolitano. Allí están más explícitos y condensados los rasgos esenciales de la mitología cristiana. Pero también en la fórmula del niceno-constantinopolitano hay inconvenientes, porque no es un mito sino una síntesis de las creencias cristianas, llena de consideraciones filosófico-teológicas e intenciones antiheréticas. Su estructura no es narrativa, ni su formalidad la propia de lo cualitativo.

Los mitos que hemos estudiado no fueron sistemas de creencias, aunque generaron fuertes sistemas de modelaciones de la realidad, de cohesión social y de convencimientos. La fórmula niceno-constantinopolitana expresa un sistema de creencias. Las creencias son formulaciones conceptuales que se apoyan en fuertes estructuras míticas o las afirman.

La formulación de las creencias, nos permitirá reconocer con facilidad el sistema mítico que las sustenta.

Símbolo niceno-constantinopolitano

Las sociedades helénicas y, entre ellas, el Imperio Romano, son sociedades agrario-autoritarias. Viven fundamentalmente de la misma forma que los imperios mesopotámicos o que el Egipto clásico; lógicamente han de tener sistemas de programación colectiva idénticos en sus estructuras profundas, aunque sus estructuras superficiales sean muy diversas.

El Imperio Romano tiene estructura agrario-autoritaria, pero no principalmente por causa de las exigencias del riego, ni del control de grandes ríos, aunque, en su territorio también tenga esos problemas; su estructura agrario-autoritaria tiene explicación fundamentalmente por causa del imperio.

Poco después de que Roma adopte el cristianismo como religión del Imperio, convoca los grandes concilios ecuménicos para unificar la religión cristiana en su territorio.

Constantino, que en el año 313 adoptó el cristianismo como una de las religiones del Imperio (y poco más tarde como "la" religión del Imperio), convocó el concilio de Nicea el año 325 para superar la división que había creado las doctrinas de Arrio y conseguir una disciplina eclesiástica unitaria.

El lugar de reunión de los 318 obispos que acudieron a la convocatoria, fue la sala principal del palacio imperial. Las sesiones del concilio estuvieron presididas por el mismo emperador o por su legado el obispo Osorio de Córdoba. Constantino presidía los debates e intervenía en ellos.

Él confirió a los decretos del concilio validez de leyes de estado. Con esto abrió el camino a la "cristiandad" como compenetración, cada vez más estrecha de la Iglesia y el Estado.

El concilio de Constantinopla lo convoca Teodosio el año 381, aunque no en el palacio imperial sino en una iglesia. No preside las reuniones de los 150 obispos. Al terminar el concilio los padres conciliares escriben una carta a Teodosio para pedirle que ejecutara los

cánones. El emperador promulgó un edicto el año 381 mismo en el que sacaba las consecuencias prácticas de los resultados conciliares para la legislación y la política del Imperio.

Puede afirmarse que los emperadores ejercieron un control directo sobre las asambleas episcopales y las luchas por la hegemonía de los grandes patriarcados. Los grandes concilios ecuménicos fueron convocados por los emperadores y presididos por ellos o por sus legados, e intervenían en las disputas si no es que las dirigían. Luego proclamaban como ley las resoluciones de los padres conciliares.

Vamos a referirnos únicamente al concilio de Nicea y al de Constantinopla, con alguna referencia al de Calcedonia.

El concilio de Nicea lo provoca Arrio con su afirmación de que el Logos pertenecía a la categoría de lo creado. Rompe claramente con la doctrina de la coeternidad del Hijo con el Padre, porque ello supondría dos principios no engendrados, comprometiendo así de raíz la noción misma de la unicidad de Dios. El Hijo, según Arrio, es distinto del Padre absolutamente transcendente, no sólo en virtud de su hipóstasis, sino en cuanto a su naturaleza.

Contra la tesis arriana según la cual el Logos ha sido creado de la nada, y contra la afirmación de que el Hijo no comparte ninguna comunión ontológica con el Padre, el concilio afirmará el "homoousios", que sostiene la misma esencia y la misma sustancia para el Padre y el Hijo.

El concilio, en contra de Arrio, afirma que el Logos es "Dios verdadero de Dios verdadero", que el Hijo comparte el mismo ser del Padre y sostiene que no es equivalente "engendrado" que "creado", que es, pues, "engendrado y no creado".

Arrio sostenía que el Hijo no era eterno, porque antes de nacer, no era; que ha surgido de la nada.

El rechazo del arrianismo se apoya fundamentalmente en el término "homoousios", que significa que el Hijo no tiene ninguna semejanza con las criaturas que fueron hechas, porque es consustancial al Padre. El término fue controvertido porque no es bíblico, es heleno, utilizado por Plotino, Porfirio y por Orígenes. Algunos dicen que el término lo introdujo el mismo Constantino. Desde Nicea "homoousios" se convierte en la bandera de la ortodoxia.

El concilio, con las afirmaciones antiarrianas declara con la mayor evidencia su intención doctrinal, y pretende crear un símbolo o compendio de las verdades esenciales profesadas por la Iglesia.

Teodosio I convoca el concilio de Constantinopla el año 381 para restaurar la disciplina eclesiástica y la unidad religiosa del Imperio sobre la base del concilio de Nicea. La controversia arriana se había extendido al Espíritu Santo y, como reacción, se extenderá también al Espíritu Santo el "homoousios". Esta será la tarea del concilio de Constantinopla.

Además de los conflictos doctrinales, había también enfrentamientos por causa de la importancia eclesiástica y política de las grandes sedes patriarcales de Oriente: Constantinopla, Alejandría y Antioquía.

La asamblea episcopal renovó su adhesión a Nicea y extendió el "homoousios" al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo que forman una sola divinidad, un solo poder y una sola sustancia, afirmando, a la vez, que son tres personas o hipóstasis.

El "símbolo niceno-constantinopolitano" es el credo más importante y conocido de la historia del cristianismo. Este concilio confirmó la fe católica y apostólica de Nicea y extirpó las herejías que habían surgido desde Nicea.

El símbolo niceno-constantinopolitano no fue concebido como un nuevo símbolo, sino como una nueva forma, complementada, del símbolo niceno. Entre ambos símbolos hay algunas diferencias, pero son de ampliación consecuente.

El sínodo de Constantinopla tiene también en cuenta a los gnósticos. Las primeras generaciones de gnósticos tienen una doctrina difícil de definir. Más tarde sus posiciones se fueron precisando.

Los gnósticos separan a Dios, el abismo, de la creación. Dios es distinto del Creador, que es el Demiurgo. Para los gnósticos la carne es radicalmente corrupta y no tiene salvación. Esta es la mayor blasfemia, según Ireneo. Ireneo afirma que sin la carne real de Cristo no seríamos salvos ni resucitaríamos.

Teodosio II, el año 431 convoca el concilio de Éfeso. En él se declara el doble nacimiento de Cristo, de Dios Padre y de María y, por tanto, su doble consubstancialidad, con Dios y con el hombre; se reconocía que la encarnación se había producido de la unión de las dos naturalezas, sin que desapareciese la distinción entre ellas, y que precisamente en virtud de esa unión, María podía llamarse "Madre de Dios".

En el año 451, un edicto promulgado por los emperadores de Oriente y Occidente, Marciano y Valentiniano III, convocó el nuevo concilio en Nicea. Marciano desplazó el lugar del concilio de Nicea a Calcedonia, en la orilla asiática del Bósforo, frente a Constantinopla. De esta forma podría él mismo asistir a los trabajos, como era su deseo y como le habían pedido los legados del papa.

Marciano confirió la presidencia del concilio a una comisión de funcionarios imperiales, compuesta por 19 miembros, que debían fijar el orden del día, vigilar el desarrollo de los trabajos e informarle a continuación de todo ello. La presencia de los comisarios muestra que la iniciativa de los debates conciliares estaba en gran parte en manos del emperador.

El concilio proclama que el único y mismo Señor nuestro Jesucristo es juntamente perfecto en la divinidad y perfecto en la humanidad. Esta unidad y distinción se expresa en el aparato conceptual de la metafísica antigua. Además del "homoousios" aparecen los conceptos de "naturaleza" (physis), "persona" (prosopon) e "hipóstasis" (hypostasis). Jesucristo debe ser reconocido en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, y la diversidad de las naturalezas, con sus respectivas propiedades, no desaparece después de la unión, sino que ambas concurren en una sola persona y en una sola hipóstasis.

El Dios-hombre no está partido o dividido en dos personas, sino que, se dice, es uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo y Señor Jesucristo, como de antiguo nos enseñaron, acerca de él los profetas y el mismo Jesucristo, y nos lo ha transmitido el símbolo de los padres. Se evitan así los riesgos opuestos del nestorianismo y del monofisismo.

[17]Veamos ahora el símbolo niceno-constantinopolitano, e intentemos analizarlo. Pero antes debemos hacer algunas reflexiones.

Los símbolos introducen la palabra "creo". Los mitos no necesitan decir "creo", ni hacer un compendio de creencias.

Los mitos estructuran la condición de nuestra naturaleza de vivientes, genéticamente no completamente constituidos, para que resultemos viables. Lo que estructuran no es necesario que se crea, porque es anterior a toda posible creencia. Los mitos agrario-autoritarios estructuran tanto la autoridad como la sumisión, no imponen la autoridad y la sumisión. Estructuran para una sociedad rígidamente autoritaria, no imponen ni legitiman una autoridad ya establecida. Mitos, como los babilonios o los egipcios estructuran la autoridad, la coerción y la sumisión. Lo que estructuran no es preciso creerlo; simplemente lo estructuran.

Supuesta esta manera de ser del mito (y sus componentes, los símbolos y los rituales), la inclusión de la palabra "creo" desarticula la dinámica del mito.

Vamos a intentar rastrear por qué un claro trasfondo mítico, aparece enmarcado en la palabra "creo".

En Roma existía, hacía tiempo, la filosofía que se presentaba como alternativa al mito. En este contexto el mito tiene que legitimarse delante de las elites y delante del poder, como sabiduría, como filosofía, como doctrina.

Ya no basta con narrar el mito, hay que explicarlo como una doctrina, como un compendio de creencias que implican al mito y que proporcionan una enseñanza comparable a la filosofía. Tiene que presentarse como una doctrina de sabiduría y como un instrumento para la cohesión del pueblo y como un instrumento para el poder para conseguir esa cohesión. En esa doctrina, comparable a la filosofía, continúa vivo el sustrato mítico.

17 Lorenzo Perrone: en Giuseppe Alberigo (ed.). 2004. *Historia de los concilios ecuménicos*. Salamanca, Ediciones Sígueme, pgs. 39-103.

La ecúmene romana no tiene una mitología común que la estructure, porque la religión griega, y la romana misma, están desbordadas por la diversidad de culturas en el Imperio y por su extensión.

Los emperadores buscan un medio de unificación y programación colectiva que cohesione y que justifique la autoridad y la sumisión.

Los "credos" enmarcan el significado de los mitos en un contexto doctrinal y, por tanto, conceptual. Esto es lo que explicita la palabra "creo". Convierten el significado de los mitos en enunciaciones que se presentan como descripciones de la verdad de la realidad, tanto en el orden humano, como en el divino. Los mitos se convierten en enunciaciones verdaderas a las que debe adaptarse el pensar, el sentir, la organización y la acción de individuos y colectividades.

No es así como funcionan los mitos cuando están sin enmarque conceptual. Los mitos no son enunciaciones de verdades a las que hay que adaptar todos los aspectos de la vida. Los mitos modelan todos los aspectos de la vida; no requieren ni sumisión, ni coherencia, porque estructuran, modelan, constituyen en el modo concreto de ser.

¿Es suficiente este contexto cultural para dar cuenta de por qué los mitos y enseñanzas cristianas se presentan enmarcados por la palabra "creo"?

El emperador romano fundamenta su autoridad de forma autónoma de la mitología cristiana. En su constitución, fundamentación y legitimación es independiente de la modelación del mito cristiano. Sólo puede o utilizarlo o rechazarlo; aunque personalmente adopte el cristianismo, constitutivamente, como autoridad, no lo necesita.

Si utiliza la mitología cristiana es para cohesionar con ella a la sociedad, para unificarla, para motivarla y para afianzar su autoridad. Pero si la utiliza, la instrumentaliza. Los mitos, sin enmarque conceptual, constituyen a los individuos, sus relaciones, sus maneras de pensar, sentir, organizarse y vivir, ¿desde qué instancia serían utilizados?

Para poder ser utilizados los mitos tienen que ser reducidos a cosas a creer, a formulaciones a las que someterse y con las que someter.

Los mitos, como cosas a creer, han perdido gran parte de su fuerza primigenia, pero no toda su fuerza, por eso son utilizados.

Los mitos como creencias pueden ser un instrumento del poder. La autoridad utiliza los mitos, le es muy útil la legitimación de los mitos, aunque sólo la legitimen como tal autoridad y no la constituyan. Los mitos, convertidos en doctrina a la que someterse, a su vez, necesitan la colaboración del poder para imponerse, extenderse y protegerse.

Así resulta que los mitos, convertidos en creencias, necesitan del poder, y el poder necesita de los mitos. Esta es la raíz del pacto que se realiza entre el poder y la doctrina cristiana. Las creencias, sin la ayuda y apoyo del poder, no se imponen; y el poder sin el apoyo de las creencias se legitima sólo por la fuerza y no puede cohesionar, unir y motivar a los colectivos.

Las creencias y el poder tienen un pacto indisoluble y así será a lo largo de los siglos.

Los mitos de las sociedades agrario-autoritarias no son impositivos, sino constitutivos; no someten, constituyen la sumisión. Cuando los mitos se transforman en doctrinas tienen que someter. Los mitos, de por sí, modelan a los individuos y a los colectivos y modelándolos los constituyen, no los someten. Las doctrinas no tienen el poder de modelar y sólo pueden someter, pero cuando las creencias tienen unos mitos como substrato, pueden modelar, pero sometidos a la dinámica propia de las creencias.

Esta es la mutación que sufrió la mitología y las enseñanzas cristianas transformadas en "credos". Una transformación terrible, aunque posiblemente inevitable en las condiciones peculiares de la cultura del Imperio Romano.

Estas transformaciones que los credos introdujeron en los mitos cristianos los hicieron aptos para el servicio al poder. Los mitos babilonios y egipcios no estaban al servicio del poder, lo constituían, y modelaban la sociedad entera jerárquicamente, en todos sus niveles. El resultado de esa modelación era la socialización y cohesión jerárquica y la existencia del poder. El poder no tenía existencia autónoma con relación al mito, era constituido, justificado y sostenido por el mito.

Este no es el caso de los emperadores romanos y la mitología cristiana. El poder de los emperadores romanos estaba constituido autónomamente del cristianismo. Cuando la extensión y la ecúmene del imperio superaron los límites y las posibilidades de las religiones griega y romana, los emperadores consideraron útil utilizar la mitología cristiana para cohesionar el imperio, legitimar su autoridad y suplir una deficiencia.

El cristianismo en el Imperio, además del atractivo propio de las enseñanzas de Jesús, fue una imposición autoritaria. El profundo atractivo de las enseñanzas de Jesús facilitó la imposición autoritaria.

En nuestras condiciones culturales de sociedades de innovación y cambio, que provocan una imposibilidad de las creencias y de la epistemología mítica, ni los mitos en los que se expresa el cristianismo, ni sus pretensiones doctrinales dogmáticas son capaces de programar constitucionalmente el pensar, el sentir, la organización y la actuación; no son culturalmente viables para esa función. Eso significa que los mitos han perdido la capacidad de modelar axiológicamente a los colectivos y a los individuos y, por lo mismo, pierden la capacidad de convertirse en sistemas de creencias fijos e intocables, que resulten aceptables para una sociedad que precisa vivir de la creación, la indagación, la innovación y, por consiguiente, del cambio.

Esta pérdida de su capacidad conformadora y modeladora de los mitos y de las creencias provoca que resulten sin utilidad para el poder. El poder pierde progresivamente interés en las religiones, con sus mitos y sus creencias, porque dejan de serle útiles y, por su parte, las tradiciones religiosas, fundamentadas en sistemas de creencias adaptadas a otras situaciones culturales, ya no pueden contar con el poder para su propósito de extender, imponer y mantener sus doctrinas y modos de organización y de acción, excluyendo posibles alternativas.

Los mitos cristianos, ni como mitos constituyentes y constitucionales propios de sociedades agrario-autoritarias, ni como sistemas de creencias fijadoras y bloqueadoras del cambio, tienen viabilidad en las nuevas sociedades industriales globalizadas.

Sin embargo, ese desplazamiento cultural completo no les ha hecho perder su capacidad de significar la dimensión absoluta y gratuita de lo real. Han perdido sus poderes constitucionales y coercitivos y se

han visto decantadas hacia la pura expresión de lo absoluto. En este proceso de transformación se asemejan más a la poesía que a cualquier otra cosa.

Antes de entrar en el análisis del "credo" será útil recordar, sumariamente, los grandes ejes de las mitologías agrario-autoritarias, que hemos estado analizando en Mesopotamia y Egipto, y de la mitología ganadera, que no la hemos estudiado aquí, pero se ha hecho en otros escritos, puesto que se conjuntan en la mitología y creencias cristianas.

Como en los casos mesopotámicos y egipcios, el dios supremo envía a su hijo, o a alguien de su mismo rango, para que establezca el sistema axiológico correcto, que es el estrictamente jerárquico, frente a las fuerzas del desorden y del mal, que es la desobediencia. Cumplida su misión retorna al orden del señorío supremo. Ese esquema lo cumplieron las religiones babilonia y egipcia y también lo cumple la cristiana.

En la mitología cristiana el mismo Enviado por Dios, el Señor Supremo, por obediencia, es el que muriendo hace a la muerte fecunda y, por esa razón, es elevado a la derecha del Señor Supremo. En Babilonia y en Egipto los enviados celestes, los que hacen a la muerte fecunda son dioses diferenciados. Marduk e Ishtar (Inanna) en Mesopotamia, y Ra-Horus y Osiris, en Egipto, son dioses claramente diferenciados por sus funciones. En ambos casos, los dioses de la fertilidad son celestes y, aunque no sean estrictamente enviados por el Supremo Señor celeste, bajan del cielo para morir, descender a las regiones inferiores y ser resucitados. Después de su hazaña, son elevados a los cielos y sentados a la derecha del Señor Supremo con su misma categoría.

Con esa elevación al supremo señorío de los que transforman la muerte en fecunda, se significa que tanto el paradigma autoritario, como el agrario son imprescindibles e igualmente necesarios para la sobrevivencia de las sociedades agrario-autoritarias.

Es lógico que el cristianismo tuviera que expresarse en una mitología agrario-autoritaria, porque nace y cuaja en el ambiente cultural de las monarquías absolutas helenistas ocupadas por los romanos, que también están estructuradas por un régimen estrictamente jerárquico.

Pero también es lógico que el cristianismo incorpore, conjuntamente, la mitología ganadera propia del judaísmo.

En la mitología ganadera un Principio supremo del bien y la vida se enfrenta con un Principio del mal y de la muerte. Ese enfrentamiento tiene lugar en la historia humana. El resultado final será la victoria del bien y la vida y la derrota del mal y de la muerte y, por tanto el rescate de todos los que estaban presos de la muerte.

La lucha de esos dos principios que se realiza en la historia humana, es una batalla mucho más que humana. Por esa razón el Principio del bien envía un Emisario con una ley para que con su ayuda y las leyes que trae, se asegure la victoria final frente al mal y la muerte. Vencida la muerte, sigue la resurrección.

En el cristianismo, el mismo Enviado por el Señor Supremo para establecer en el mundo su señorío y un sistema axiológico adecuado a ese señorío contra la desobediencia, que es el mal, es, simultáneamente, quien hace fecunda a la muerte con su propia muerte y es el Enviado, el Mesías, que vence al Principio del mal y la muerte, muriendo.

La mitología cristiana realiza una conjunción de la mitología de los pueblos agrario-autoritarios y la mitología propia de Israel, fundamentalmente ganadera, con algunos contagios autoritarios de su entorno.[18]

Una última observación antes de entrar en el análisis del "credo". En él sólo se formulan *las creencias que hay que profesar* para poder ser bautizado e incorporarse a la Iglesia; no se dice prácticamente nada en relación al camino espiritual, ni cómo acceder a la experiencia espiritual, a la cualidad humana profunda.

> *Creo en un solo Dios, Padre todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra, de todo lo visible y lo invisible.*

18 Para un análisis más pormenorizado de estas mitologías consultar: Corbí, M. 1983. *Análisis episgtemológico de las configuraciones axiológicas humanas. La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos*. Salamanca. Universidad de Salamanca, pgs. 309-427; y Corbí, M. 2007. *Hacia una espiritualidad laica*. Barcelona, Herder, pgs. 73-146.

Se afirma el monoteísmo cristiano de un solo Dios y Señor, de palabra poderosa que hace lo que dice, que es un Padre que todo lo puede.

Con sólo esta afirmación ya se ha asentado el principio jerárquico. Pero se sostiene que su señorío no es despótico, sino paternal.

Es un Señor que con su palabra crea con ella el cielo y la tierra; y como que es su palabra poderosa la que da el ser, su creación es de la nada. Él es el creador de todo lo existente, sea visible o invisible.

Esta afirmación va en contra de los gnósticos que sostenían que el Padre era absolutamente transcendente y ajeno a la creación, que era obra de un Demiurgo.

Creo en un solo Señor, Jesucristo, Hijo único de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos:

Se profesa la creencia en Jesucristo, que es el Enviado por el Padre, que es su único Hijo, que procede del Padre antes de todos los siglos. Él es el Enviado por la Autoridad suprema y es Señor, del mismo rango de Dios y es Dios; procede de Él, como su único Hijo, sin tiempo.

Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma naturaleza del Padre;

Ese único Señor enviado es Dios verdadero de Dios verdadero, Luz de Luz. Contra Arrio se afirma que es engendrado, pero no creado. Se distingue claramente la noción de "engendrado" de la noción de "creado" que Arrio identificaba.

Y se hace la gran afirmación, también contra Arrio, Jesucristo no es creado de la nada, ni comienza a existir, es eterno y de la misma naturaleza del Padre (homoousios).

por quien todas las cosas fueron hechas;

Jesucristo es el Verbo poderoso de Dios, su palabra poderosa, por quien todas las cosas fueron hechas. El Enviado por el supremo Señor es su Hijo unigénito y su Verbo. Hasta aquí se cumple a la letra el pa-

radigma mitológico autoritario aunque la investición semántica sea diferente.

que por nosotros los hombres, y por nuestra salvación descendió del cielo,

El Enviado por el Padre, desciende de los cielos para restablecer a la humanidad, caída por la desobediencia de nuestros primeros padres. Viene a restablecernos en la sumisión y entrega, con espíritu filial, al Padre.

y por obra del Espíritu Santo se encarnó en María la Virgen, y se hizo hombre;

Jesucristo es Hijo del Padre y de María la Virgen, por obra del Espíritu Santo. Se afirma la doble sustancialidad, humana y divina, sin mezcla en la unión. Aquí continúa el trasfondo mítico, pero se entra ya en el terreno de la reflexión teológica para precisar la creencia frente a Nestorio.

y por nuestra causa fue crucificado en tiempos de Poncio Pilatos, padeció y fue sepultado,

El Enviado del Padre, su Hijo unigénito, consustancial al Padre, hace, a la vez, el papel que las divinidades agrarias jugaban en las mitologías agrario-autoritarias clásicas. Siendo divino y celeste, debe morir y ser enterrado para hacer, por voluntad del Padre, a la muerte fecunda. La muerte estéril es la que termina en pura muerte; la muerte fecunda es la que se transforma en vida, como los granos, que sólo cuando mueren, cuando son enterrados, dan fruto de vida.

En el caso cristiano, como ya hemos indicado, se conjuntan la mitología –los programas colectivos- de las sociedades agrario-autoritarias propias de las sociedades helenizadas y romanizadas, con la mitología –programa colectivo- de Israel que es fundamentalmente ganadero. Por tanto, el Enviado, que muriendo vence a la muerte estéril, vence también al Principio del mal y sus asociados.

Aquí estamos en plena figuración mítica, aunque pueda tener un fundamento histórico en la muerte, ajusticiado, de Jesús de Nazaret. Todas las figuras divinas agrarias mueren violentamente y deben descender al seno de la tierra, a las regiones inferiores. En este símbolo no se habla de la bajada a los infiernos de Jesús, pero sí en otros.

y resucitó al tercer día, según las Escrituras,

Las figuras agrarias divinas deben morir violentamente, descender al seno de la tierra y resucitar. La resurrección es la manifestación de que, en adelante, la muerte es fecunda, gracias a la pasión y muerte del dios que procede del ámbito supremo del Señor, dios supremo, y en el caso cristiano, que procede del Padre.

y subió al cielo, y está sentado a la derecha del Padre;

Las grandes figuras divinas agrarias, una vez resucitadas, ascienden a los cielos y se sientan a la derecha del Poder supremo, para establecer, en las sociedades correspondientes, un paradigma complejo de la interpretación y valoración de todo lo real. Al patrón autoritario, en una sociedad agrario-autoritaria, debe acompañarle, con idéntico peso, el patrón agrario. Así lo hemos visto en el caso de Inanna y en el caso de Osiris, y se podrían aducir otros muchos casos.

El significado que podríamos llamar espiritual, de la muerte y resurrección de Jesús, viene expresado, como no podría ser de otra manera, por los patrones míticos, que son los sistemas de programación colectiva, propios de las sociedades en las que se vivió el seguimiento de Jesús.

Por consiguiente, en el "credo" estamos frente a estructuras míticas transformadas en formulaciones que se deben creer.

y de nuevo vendrá con gloria, para juzgar a vivos y muertos,

En las mitologías ganaderas el Enviado por el Principio del bien, volverá para juzgar a vivos y muertos. Este mitologema es ajeno a las mitologías agrarias.

y su reino no tendrá fin.

Jesucristo, el Hijo unigénito del Padre e hijo de María, no está en el orden de las criaturas que nacen y desaparecen. El credo afirma que su reino no tendrá fin.

Creo en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida, que procede del Padre y del Hijo, que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria,

El concilio de Constantinopla extendió el "homoousios" al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, afirmando que forman una sola divinidad, un solo poder y una sola sustancia, pero en tres personas o hipóstasis.

La figura del Espíritu Santo es ajena a las mitologías agrario-autoritarias, pero no del todo ajena a las ganaderas. En la religión de Zoroastro hay una figura parecida en el Amesha Spenta. Pero quizás es, también, la referencia más claramente iniciática del credo.

y que habló por los profetas.

Él es el Espíritu Santo de los profetas y de todos los fieles.

Creo en la Iglesia que es Una, Santa, Universal y Apostólica.

Se proclama que la Iglesia, que es el cuerpo misterioso de Cristo, es Una, Católica o Universal y que proviene de los primeros seguidores de Jesús, los Apóstoles.

El credo proclama la necesaria pertenencia y la sumisión a la Iglesia.

Reconozco que hay un solo bautismo para el perdón de los pecados.

Entre la multitud de bautismos que circulaban en el mismo ámbito que el primitivo cristianismo, el credo proclama que el único bautismo que perdona los pecados es el bautismo de la Iglesia, que se cree establecido por Jesús mismo.

Espero la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro. Amén.

Vencida la muerte por Jesucristo, muerto, resucitado y elevado a los cielos, la muerte ha perdido su aguijón. La muerte devolverá todas sus presas para entregarlas a una vida nueva, sin muerte, en el futuro.

En el Símbolo niceno-constantinopolitano, las mitologías se han transformado explícitamente en sistemas de creencias. Ningún sistema mítico antes del cristianismo proclamó un credo. Con esta transformación los mitos han podido convertirse en instrumentos del poder.

En esta transformación la base mítica continúa íntegra, pero ha perdido parte de su fuerza espontánea modeladora de la realidad y del pensar y sentir de los individuos y los colectivos. Después de la proclamación del credo, el mito modela no tanto por su pura y plena fuerza significativa, sino principalmente por la sumisión que el credo impone.

Los mitos han cambiado de puramente modeladores, a modeladores por imposición. La imposición crea distancia con respecto a la fuerza significativa del mito. Pero a pesar del cambio, el mito continúa teniendo fuerza configuradora. Si no fuera así no habría motivo para que fuera impuesto, ni resultaría un instrumento útil en manos del poder.

A pesar del enmarcamiento conceptual del mito, ha tenido poder conformador y expresivo de la dimensión absoluta de la realidad durante cerca de ochocientos años, pero, a la vez, ha permitido una progresiva secularización de las sociedades que controlaba, al encuadrar los mitos en creencias y doctrinas. Posiblemente estamos al final de ese proceso.

QUINTA PARTE:
La creación de proyectos axiológicos colectivos en las nuevas sociedades

Tareas de la epistemología axiológica

Vamos a recordar y resumir cuestiones sobre la epistemología axiológica que han ido apareciendo a lo largo del escrito.

La epistemología axiológica, o saber sobre los problemas axiológicos humanos, debe partir de nuestra condición animal. Todos los vivientes, por su condición de necesitados, tienen unas relaciones hacia el medio del que viven, concretas, sensitivas, axiológicas. Nosotros, los humanos, estamos sometidos a esta misma condición.

La epistemología axiológica debe poder dar cuenta de nuestra peculiar naturaleza, propia de unos vivientes que están constituidos, como tales vivientes, por su condición de hablantes. Es el habla la que nos realiza como animales viables y, por consiguiente, nos constituye como vivientes simbióticos. Sin simbiosis no hay habla y sin habla no hay simbiosis en nuestra especie.

La lengua, que nos constituye como vivientes simbióticos viables es la condición de un viviente; es, pues, primaria y fundamentalmente axiológica. La lengua natural, la que no está sofisticada por procedimientos metalingüísticos abstractos, tiene que estar construida por elementos concretos, sensibles y axiológicos. En la lengua todo es concreto y cualitativo, y la modelación de la realidad que con ella se consigue, es toda axiológica.

Por consiguiente, cualquier otro uso de la lengua, tales como las metalenguas científicas y tecnológicas, o como las metalenguas axiológicas (mitos, proyectos axiológicos), deben poder ser explicadas desde los rasgos fundamentales de la lengua natural y de su pretensión.

La pretensión de la lengua natural es completar la indeterminación genética de nuestra especie y modelar la interpretación de sí mis-

mo y del medio de acuerdo con nuestra estructura cerebral, sensitiva y activa, en unas condiciones de sobrevivencia determinadas.

Todas las formas de conocimiento y de sensibilidad, hasta las más nobles y elevadas, han de poder ser explicadas desde la base de un viviente necesitado que habla y es simbiótico. Todo parte de esta nuestra condición de vivientes culturales y revierte, de una forma u otra, en esa condición.

Todos los fenómenos cognoscitivos y axiológicos humanos tienen que poder estar enraizados en esa condición y explicados desde ella. La epistemología axiológica ha de poder dar razón de la aparición de los sistemas axiológicos, de la cualidad humana, de la aparición de las ciencias, de las artes y también de la espiritualidad o cualidad humana profunda.

Desde nuestra condición de vivientes hablantes, la epistemología axiológica ha de poder dar cuenta de nuestro doble acceso a la realidad, el relativo a nuestras necesidades individuales y colectivas, y el no relativo a esas necesidades o absoluto, gratuito. Ese doble acceso es el constitutivo básico de nuestra naturaleza de vivientes hablantes. Por consiguiente, se trata de un doble acceso axiológico.

Ha de poder dar cuenta, además de la funcionalidad biológica, para nuestra especie, de esa doble dimensión. No podemos olvidar que es una doble dimensión de un viviente, para vivir. Esa es nuestra estructura imprescindible para poder sobrevivir como individuos y, sobre todo, como especie.

La epistemología axiológica debe hacer entender que sin esa doble dimensión axiológica no sería posible ni la vida humana con sus cambios frecuentes y radicales en ocasiones, ni las ciencias, ni las artes, ni la filosofía, ni la cualidad humana profunda, la que nuestros antepasados llamaron espiritualidad.

La epistemología axiológica tiene que dar cuenta de los dos tipos de epistemologías que se han dado en nuestra especie: la epistemología mítica, que considera que nuestros mitos, narraciones teorías y palabras formulan cómo es la realidad, y la epistemología no mítica, que reconoce que lo que todas nuestras formulaciones lingüísticas afirman en mitos, símbolos, teorías científicas y lenguaje cotidiano no

es como la realidad es, sino cómo, en unas circunstancias de sobrevivencia determinadas, debemos modelarlas para poder sobrevivir.

Una tarea importante de la epistemología axiológica es dar cuenta de cómo se generaron en el pasado los sistemas axiológicos colectivos en las sociedades preindustriales (mitos, símbolos, rituales) en los diversos modos de sobrevivencia preindustriales; y dar cuenta, igualmente, de por qué y cómo cambian cuando las maneras de sobrevivir en el medio comportan variaciones importantes.

Ha de estudiar cómo se generan las religiones y cómo entraron en crisis cuando los cambios en las sociedades preindustriales fueron importantes.

Ha de poder dar cuenta de las transformaciones que se producen cuando desaparecen los modos preindustriales de vida, y de las consecuencias que ese cambio drástico ha supuesto para la crisis de las religiones y para el cultivo de la dimensión absoluta de nuestro acceso a lo real de forma adecuada a las nuevas condiciones culturales.

Tendrá que estudiar cómo tendrán que formarse los proyectos colectivos en las nuevas sociedades de conocimiento, innovación y cambio continuo.

Deberá hacer comprender la necesidad ineludible de la creación de proyectos axiológicos colectivos para las sociedades que viven de la continua creación de conocimientos, tecnologías, productos y servicios. Una creación de proyectos que está continuamente sometida a revisión y cambio, al ritmo del crecimiento de las ciencias y las tecnologías y sus efectos en la vida de los individuos y de los pueblos.

Tarea esencial de la epistemología axiológica es proporcionar un saber sobre lo axiológico capaz de generar normas y procedimientos para la creación de proyectos axiológicos colectivos, para extenderlos a la totalidad de los colectivos, de cambiarlos cuando convenga, y de forma que los cambios puedan ser aceptados con facilidad y no traumáticamente.

Debe ocuparse de encontrar formas viables de cultivo generalizado de la dimensión no relativa, gratuita de la realidad, sin la cual no es posible la cualidad humana y, menos, la cualidad humana profunda.

Para conseguir estas finalidades, la epistemología axiológica deberá estudiar con detenimiento las grandes mitologías del pasado,

que fueron proyectos axiológicos exitosos, acreditados y verificados durante milenios, para saber cómo los construyeron nuestros antepasados.

Hemos de poder llegar a conocer la estructura de esos proyectos axiológicos preindustriales, con ayuda de la lingüística, para saber cómo estaban hechos, qué legalidades cumplían, cuál fue su formalidad propia, cuáles sus estructuras básicas elementales o paradigma axiológico, y la relación que ese paradigma axiológico tenía con los sistemas de sobrevivencia del grupo.

Estos estudios se realizan para adquirir un saber sobre lo axiológico, que pueda estar al alcance de la sociedad, para que le permita crear los proyectos axiológicos que se necesiten en los diversos niveles de la organización y actuación colectiva.

Es también tarea suya estudiar detalladamente los rasgos de la dimensión absoluta de nuestro acceso a la realidad, cómo la cultivaron, tematizaron y expresaron en el pasado, según sus patrones axiológicos: cómo la profundizaron, con qué procedimientos, el carácter de esos procedimientos, cómo deberíamos hacerlo en las nuevas sociedades, en un contexto cultural sin creencias, sin religiones y sin dioses.

Habrá que investigar cómo heredar el legado del pasado en esta materia, sin poder vivir como ellos, ni pensar, ni sentir, ni creer, ni actuar y organizarse como ellos. Habrá que investigar cómo cultivar colectivamente esa dimensión de nuestro acceso a lo real, en nuestras propias condiciones culturales, sin pretender rehuirlas, ni en todo, ni en parte.

Todo el ámbito de la espiritualidad de nuestros antepasados debe pasar hoy por el ámbito de la epistemología axiológica.

Debe intentar precisar, lo más posible, los dos tipos de formalidad: la propia de los saberes abstractos, las ciencias, que es la lógica; y la propia de lo concreto, sensible, axiológico, que es la lógica concreta o semiótica.

Debe dar cuenta de por qué precisamos ahora de la epistemología axiológica, que no fue necesaria en el pasado, y qué funciones deberá cumplir en las nuevas sociedades industriales.

El saber sobre lo axiológico debe estar libre de toda sumisión axiológica. Precisa ser un saber abstracto. No puede partir ni de un

sistema de creencias, ni de un sistema ideológico. El epistemólogo podrá creer lo que quiera o tener la opción axiológica que sea, pero no cuando practica la epistemología axiológica. La sumisión a un sistema axiológico impide la libertad y la flexibilidad que se requiere en una sociedad de innovación y cambio continuo.

Quien practique la epistemología axiológica, y todos los que intervengan, de una forma u otra, en la creación de proyectos, deben tener el sentir libre.

En las nuevas condiciones culturales se pueden tener opciones axiológicas, pero no sumisiones axiológicas, porque es preciso estar siempre dispuestos al cambio.

Ese saber sobre lo axiológico, y la libertad que debe siempre acompañarle, es una necesidad imperativa para el nuevo tipo de sociedad. La actitud que se exige al epistemólogo axiológico, deberán tenerla, en un grado u otro, todos los miembros de las nuevas sociedades. Libertad axiológica, creatividad y flexibilidad son las cualidades necesarias de las sociedades de conocimiento.

Rasgos del sistema de sobrevivencia de las sociedades de innovación

Intentaremos considerar los rasgos esenciales del modo de sobrevivencia del grupo de sociedades que viven y prosperan de la innovación y el cambio continuo provocado por el crecimiento acelerado de ciencias, tecnologías, servicios y productos. Destacar los rasgos centrales de este tipo de sociedades nos resulta imprescindible para plantear los postulados y los proyectos axiológicos que deberán regirlas y motivarlas.

Supuesta la complejidad de los saberes y de las tecnologías, los grupos de innovación, sean del tipo que sean, necesitan funcionar en equipos que requieren:

- una información fluida y sin reservas entre sus miembros;
- una confianza mutua también, a ser posible, sin reservas;
- un grado notable de comunicación entre sus miembros, una comunicación que incluye la información, pero que va más allá

de ella porque supone una mutua implicación en unos valores y proyectos comunes;
- colaboración con otros equipos también en la información fluida y sin reservas, fundamentada en un importante grado de comunicación;
- una organización no jerárquica;
- excluir la competitividad interna al grupo, creando la conciencia de que lo que uno consigue es bueno para todos y lo que todos consiguen es bueno para cada uno;
- tener una responsabilidad compartida; nadie posee un saber global que permita tomar decisiones aisladamente, sin contar con los demás. Todos en el equipo son corresponsables, pero eso no supone un asamblearismo, porque oídas las opiniones de todos, alguien toma la última determinación;
- una actitud de servicio mutuo porque lo que uno consigue lo consiguen todos.

Para el funcionamiento correcto de estos equipos de innovación se requiere un aparato axiológico adecuado:
- unos postulados axiológicos comunes a todos los miembros de la organizaciones de conocimiento;
- más unos postulados específicos propios al ámbito en el que se mueve el grupo y adecuado a sus propósitos;
- habrá que crear proyectos, partiendo de esos postulados comunes y particulares, y tales que puedan ser adoptados voluntariamente por los miembros del equipo,
- porque favorecen y sirven a la carrera profesional de cada uno de los miembros del equipo,
- porque favorecen la calidad de vida de los miembros, tanto dentro del trabajo como en su vida privada;
- una gerencia del proyecto y de la coordinación, información y comunicación interior al grupo y con el medio social y físico en que el grupo se mueve;
- una gerencia que debería ser competente en la creación y mantenimiento de proyectos axiológicos, o disponer de un servicio de expertos en esta materia.

Las organizaciones de innovación son sociedades que tienen que ser capaces de cambiar, cuando convenga, y ser motivadas para el cambio y los nuevos planteos que convengan.

Si intentamos resumir, en unas pocas palabras, las características de las sociedades que viven y prosperan de la innovación y el cambio, tendríamos que decir que son sociedades que se fundamentan:

- en la indagación y la innovación (I),
- en la comunicación que va más allá de la mera información porque requiere implicación mutua (C),
- y en el servicio de unos a otros (S).

Estos tres rasgos fundamentales y básicos se implican unos a otros y los significamos con las siglas ICS.

Estos serían algunos de los rasgos y de las necesidades principales de las organizaciones de innovación, sean del tipo que sean (equipos de investigación, ongs, empresas, organizaciones políticas, etc.).

La creación de postulados axiológicos

Cada forma de vida—modo sobrevivencia—, tiene unas exigencias axiológicas. Cada modo de vida requiere y postula un sistema axiológico.

Los sistemas axiológicos de las sociedades preindustriales se generaban lentamente de forma no consciente, desde una creación, en la mayoría de los casos, colectiva y casi espontánea. Pudieron generarse así porque dispusieron de milenios para hacerlo.

Las formas centrales y básicas de sobrevivencia de los grupos humanos preindustriales, como la caza, el cultivo o la ganadería, comportaban un pequeño esquema de acción: matar y comer, enterrar los granos o los tubérculos y recoger el fruto, defender a los animales de sus enemigos animales o humanos.

Ese esquema de acción, compuesto de unos pocos rasgos y de una relación precisa, al pasar por la lengua, se convierten en patrón de in-

terpretación-valoración de todo lo que tiene existencia y vida. Puesto que el pequeño esquema de acción proporcionaba la vida, se concluía, espontáneamente, que todo lo que tenía ser y vida había pasado por ese patrón.

Los humanos no tenemos una programación de sobrevivencia determinada genéticamente, tenemos que construirnos ese programa, que precisamos, imprescindiblemente, para vivir. ¿Desde dónde, unos pobres vivientes necesitados, construirán sus criterios de realidad y de lo que puede dar la vida? Obviamente desde aquellos actos que le mantienen vivo. Para un ser necesitado, lo que satisface sus necesidades se convierte en criterio de realidad y de vida.

La acción de sobrevivencia primaria y central, al pasar por la lengua se convierte en metáfora, apta para ser extendida a todos los órdenes de aquellas sociedades: el laboral, el sagrado, el organizativo, el familiar y sexual, el cultural en general, etc.

Esa metáfora básica es evidentemente axiológica, por consiguiente, todo el edificio que se construya a partir de ella, el mito y el ritual, será íntegramente axiológico.

Este tipo de sociedades no requiere preocuparse de crear postulados axiológicos, ni proyectos axiológicos, los recibe de la lenta construcción de los antepasados, y como garantía verificada e intocable de vida. Para esas sociedades, lo que se recibía de los antepasados era un legado sagrado, equivalente a una revelación que, además, mostraba la dimensión absoluta y gratuita del existir.

Era, pues, un legado doblemente intocable, por largamente verificado y por considerarse sagrada expresión de lo absoluto. Lo interpretaban siempre desde la epistemología mítica; no tenían otra posibilidad, porque eran sociedades estáticas y locales.

Durante centenares de miles de años nuestra estirpe ha vivido así. Esa manera ancestral de sobrevivir se quebró definitivamente cuando la ciencia y la tecnología se convirtieron en el instrumento principal— y, en muchos colectivos, único— de sobrevivencia.

Cuando son las ciencias y las tecnologías, con sus productos y sus servicios, las que nos aseguran la sobrevivencia, el milenario procedimiento de cohesionar y motivar a las sociedades queda imposibi-

litado, porque tanto las ciencias como las tecnologías, para existir y desarrollarse, tienen que hacer abstracción de lo axiológico.

Si sobrevivimos con procedimientos que excluyen lo axiológico, será imposible generar un sistema axiológico colectivo a partir de las acciones básicas de sobrevivencia.

Pero, a pesar de esa transformación, continuamos siendo vivientes que necesitan ser cohesionados y motivados axiológicamente para vivir. ¿Cómo nos dotaremos de ese cuerpo axiológico que imprescindiblemente necesitamos?

Requeriremos crear postulados axiológicos que estén de acuerdo con nuestras formas concretas de vida científico-tecnológica. Desde las posibilidades abiertas por las ciencias y tecnologías concretas, en cada momento de desarrollo de esos saberes e instrumentales, ¿cómo postularemos vivir? ¿Qué queremos hacer de nosotros mismos y del medio en que vivimos, con nuestros saberes y posibilidades?

Según lo que postulemos, haremos nuestros proyectos concretos de vida.

Entonces, ¿cómo se llega a la formulación de los postulados axiológicos? No por vía axiológica, porque nuestros modos de vida abstractos, nos lo impiden. Sólo nos queda abierta la vía racional.

Habrá que analizar con cuidado las posibilidades y los riesgos que comportan nuestras creaciones científicas y tecnológicas, y sus frecuentes transformaciones, para postular los rasgos centrales del modo de vida que queremos adoptar, es decir, para postular qué tipo de cualidad de vida queremos para nosotros y para el medio que nos sustenta y del que dependemos.

Los postulados de las sociedades de conocimiento e innovación continua, globalizadas serán como matrices axiológicas vacías de concreción, que contienen otras matrices también vacías, pero más concretas, y así sucesivamente hasta acercarse, lo más posible, a los proyectos concretos. Algo parecido a las muñecas rusas que contienen muñecas, que contienen muñecas. Ese conjunto de postulados, que son matrices que implican matrices, es una construcción racional.

Todo ese conjunto de postulados axiológicos que implican postulados axiológicos, no son operativos hasta que se convierten en proyectos axiológicos concretos.

Una opción axiológica muy general nos hace comprender racionalmente que aquella opción implica otra menos general, sin la cual la primera no sería realizable, y así sucesivamente.

¿Cuál es la actuación primaria y elemental, para la sobrevivencia del grupo humano, en las sociedades que viven de crear conocimiento?

La operación más básica de la que dependen todos los demás medios de sobrevivencia es "la indagación-investigación". Con el término "investigación" nos estamos refiriendo a la investigación científica y tecnológica, que puede no estar al alcance de todos los miembros de la sociedad, y que supone una actitud más honda, que es el espíritu de indagación. La "indagación" está al alcance de todas las personas y debe impregnar la actitud de todos los miembros de las sociedades de conocimiento. Por "indagación" entendemos una actitud constante, un espíritu que lleva a mejorar continuamente el propio trabajo, los productos y servicios que se prestan en las organizaciones.

Así como la "sumisión" invadía la totalidad de las sociedades agrario-autoritarias, que, desde Dios, se extendía hasta el último súbdito, así el espíritu de indagación deberá invadir la totalidad de la colectividad de conocimiento.

La pretensión de la "indagación-investigación" es la "excelencia" en todos los ámbitos de la vida humana y en la relación con el medio. El término "excelencia" ha sido ya demasiado usado, pero, de momento, no encontramos otro más adecuado.

La opción de sobrevivir a través del conocimiento es una opción que ya está tomada, sin que nadie la haya tomado. La ha tomado la marcha de la sociedad occidental, lentamente, pero sin marcha atrás, a través de varios siglos, heredando el espíritu indagador de la sociedad griega.

La diferencia esencial de nuestra situación, en relación a las sociedades pasadas, es que nuestras ciencias y tecnologías han crecido de tal manera, en extensión y complejidad, que no se pueden cultivar más que en equipo, para que puedan conducir a la excelencia en nues-

tros modos de sobrevivencia, en nuestras relaciones interhumanas y con el medio.

Por otra parte, la incidencia de nuestras tecnologías en el medio es tan potente y extensa que está poniendo en riesgo todo su equilibrio natural.

El resultado de esta situación es que nuestra indagación-investigación tendrá que realizarse en simbiosis rigurosa entre los miembros de los equipos y con el medio.

Por consiguiente, la actuación básica y elemental de las sociedades de conocimiento es la *"indagación-investigación simbiótica interhumana y con el medio"*, de esa indagación-investigación ha de resultar *"la excelencia"* para los individuos, las colectividades y para el medio. El término "excelencia" dice más que la pura sobrevivencia, se refiere a un alto grado de cualidad de la sobrevivencia humana y del medio.

Resulta, pues, que las sociedades de conocimiento actuales parten de dos rasgos operativos básicos de los que depende toda la compleja trama de las nuevas sociedades industriales globalizadas. Dos rasgos operativos, que en cuanto operativos científica y tecnológicamente, son abstractos, pero que, en cuanto actitud de sobrevivencia, resultan ser axiológicos. *El espíritu de indagación, en simbiosis completa, para lograr la excelencia,* no es un razonamiento, ni es la consecuencia de un razonamiento, es una actitud cualitativa respecto al saber, respecto a los demás hombres y respecto del medio.

Cuando estos amplios rasgos elementales de sobrevivencia de las nuevas sociedades, *—indagación-investigación en simbiosis completa, que conduce a la excelencia—* pasan por la lengua, se convierten en dos rasgos significativos, que no son significados, y que, desde una perspectiva lingüística, podríamos llamar "semas" básicos de las estructuras axiológicas de las sociedades de conocimiento.

Estos rasgos formarían, pues, la metáfora básica que deberá invadir la totalidad de la estructura axiológica de las nuevas sociedades.

El término "indagación" es más amplio que el término "investigación" y lo incluye. Utilizaremos el término "indagación" para significar la "indagación-investigación". Igualmente utilizaremos el término "simbiosis completa" para significar la simbiosis en los

equipos humanos y para significar la simbiosis entre esas sociedades humanas y el medio.

Puesto que la opción para vivir en sociedades de conocimiento es una opción ya hecha y operativa, aunque todavía sin la lógica interna que requeriría, no podemos decir que esa opción, ya operativa, sea un postulado.

Este hecho será el punto de partida de todas nuestras postulaciones axiológicas.

En las sociedades preindustriales, la metáfora fundamental, que era la transposición lingüística de la operación básica de la sobrevivencia, construía todo el aparato axiológico, sin necesitar para nada de la formulación de postulados, porque esa metáfora era muy concreta, directamente ligada a los modos de sobrevivencia y, por ello, axiológica.

En las sociedades de conocimiento la estructura básica operativa, convertida en metáfora básica, no es suficientemente concreta para todos los individuos de los colectivos, ni es suficientemente abarcadora para determinar todos los aspectos de las complejas sociedades de conocimiento. Debe concretarse en un proyecto.

A partir de la opción colectiva de vivir en sociedades de conocimiento, que ya es un hecho irreversible, habrá que plantearse postulados axiológicos que permitan concretar valoralmente los diversos aspectos del correcto desarrollo de ese tipo de sociedades.

La opción por las sociedades de conocimiento, para nosotros tan forzada como un destino, puede tener diferentes realizaciones. Estamos viviendo una realización, que podríamos denominar convencionalmente como "neocapitalista", que se está mostrando, con toda claridad, como insostenible en relación al medio, en la explotación de los recursos y de los colectivos humanos, en las insostenibles desigualdades entre grupos sociales y países, por su falta de equidad, por la discriminación entre razas, y religiones y por su discriminación de género.

Este tipo de sociedades de conocimiento está regido por unos postulados que debemos sustituir por otros más sostenibles y más adecuados a la dinámica de las nuevas sociedades.

Necesitamos, pues, formular postulados que sustituyan a los que están vigentes y que no son ni justos, ni sostenibles, que doten de contenido axiológico de cualidad a nuestra práctica continua de la indagación en simbiosis completa y a nuestra búsqueda de la excelencia.

En primer lugar hay que asegurar la cualidad de la simbiosis y hay que asegurar que sea completa entre humanos y con el medio.

El modo de sobrevivencia a través de las sociedades de conocimiento no es viable, como ya hemos indicado, más que si se opta por la indagación continua (I) y un intercambio de información que sea, además, comunicación entre los sujetos y las organizaciones. La comunicación añade al intercambio constante de información, la implicación mutua de quienes la intercambian (C). Esa implicación mutua de sujetos y organizaciones no puede producirse más que en el seno del servicio mutuo (S).

Pero, a su vez, para que sean viables y sostenibles las sociedades humanas que optan por vivir de la continua creación de ciencias, tecnologías, nuevos productos y servicios, que sólo son realizables desde el seno de ICS, se exigirán nuevas opciones axiológicas, todavía vacías de concreción, tales como la democracia, la libertad, la equidad entre individuos y grupos humanos, la igualdad de oportunidades, la igualdad de género, de razas, opciones espirituales, la libertad de investigación y expresión, etc.

La realización de ese conjunto de opciones axiológicas que son como matrices que se implican unas a otras, no resultan ni viables ni realizables si no se da en los individuos y en los colectivos un cierto grado, no pequeño de cualidad humana.

Para que se dé esa cualidad humana es preciso un auténtico interés por las cosas y personas, cuanto menos egocentrado mejor (I), el cual no podrá existir si no le acompaña la capacidad de distanciarse de sí mismo, de sus deseos, temores, expectativas y recuerdos, (D), que también exigirá la capacidad de silenciar todos esos patrones del pensar, del sentir y del actuar (S).

La cualidad humana, que es cultivo del interés gratuito, del distanciamiento y del silenciamiento (IDS), para que llegue a ser colectiva y

generalizada, requiere que se dé un número crítico de individuos que cultiven la cualidad humana profunda, que se consigue con el mismo procedimiento de IDS, pero cultivado con radicalidad, hasta conseguir un acceso claro y explícito a la dimensión absoluta de lo real.

IDS-ICS podríamos decir que es la estrategia general de las nuevas sociedades de conocimiento en versión no "neocapitalista".

Desde ese conjunto de postulados, que se implican unos a otros, se tendrán que construir los proyectos concretos.

Los postulados axiológicos todavía no son valores, son sólo postulados racionales de valor, formulaciones conceptuales de requerimientos axiológicos. Las cadenas de implicaciones de postulados axiológicos están todavía en el orden de las formulaciones conceptuales de postulados de valor. Los cuadros de postulados jerarquizados por implicaciones axiológicas, todavía son enunciados y descubrimientos racionales. Las implicaciones se descubren racionalmente, no sensitivamente.

La formulación de postulados axiológicos y de sus implicaciones no es suficiente para que una sociedad tenga un sistema de valores.

Hasta aquí hemos procedido racionalmente, pero para llegar a construir el proyecto colectivo hay que tener explícitamente en cuenta la formalidad semiótica.

Para que los postulados axiológicos se conviertan en la raíz de la motivación de las personas y de los grupos, tienen que convertirse en proyectos concretos dirigidos, en última instancia, al sentir, a la sensibilidad. Para ello deben hacerse, de alguna forma, sensibles y organizarse según la legalidad de lo sensible y concreto.

En toda la problemática de los postulados y los proyectos axiológicos es clave descubrir y remarcar que para que lo axiológico sea real y operativo, no le basta con comprender lo que una determinada situación social exige y postular, desde ahí, unos valores, sino que tiene que llegar a conseguir que la sensibilidad individual y colectiva lo sienta como un valor. Si la sensibilidad no lo siente como valor, no es valor sino formulación, a lo más, es comprensión de la necesidad de un valor.

El problema está en cómo llevar esas propuestas o postulados de valor a la sensibilidad. Podemos detallar ya la formalidad que debe cumplir lo que pretenda llegar a la sensibilidad, y lo hemos detallado ya y lo detallaremos más en próximos apartados, pero todavía falta hacer la construcción que lleve un determinado postulado axiológico a la sensibilidad.

Los proyectos axiológicos; consideraciones generales

Tenemos que crear sistemas axiológicos colectivos para las sociedades de conocimiento, que son sociedades sin creencias ni religiosas ni laicas, sin religiones, sin dioses y sin epistemología mítica. Ningún dios nos proporciona un sistema axiológico, ni tampoco la historia, ni la naturaleza de las cosas. Sólo nosotros mismos nos tenemos que construir nuestros propios sistemas axiológicos.

En sociedades que vivimos y prosperamos creando ciencias y tecnologías y, a través de ellas, de la innovación y el cambio, no podemos construirnos los sistemas que precisamos mediante narraciones sobre personajes divinos, ni antepasados sagrados, sus actos y sus normas. Si todo nuestro sistema de sobrevivencia es conceptual y abstracto, también tendremos que abordar la creación de nuestros sistemas axiológicos desde esa base conceptual abstracta.

Pero como ya hemos expuesto, lo conceptual abstracto no llega a los sentidos, y lo que no llega a los sentidos, no llega al sentir y consecuentemente lo que no llega al sentir no puede constituir un sistema axiológico, que es un sistema de motivación y cohesión para unos vivientes simbióticos como nosotros. Un sistema axiológico es, en el fondo, un sentir. No hay que olvidar nunca este hecho.

¿Cómo habrá que manejar los conceptos para que lleguen al sentir? Sin duda habrá que llegar al sentir por medio de la formalidad semiótica. ¿Cómo?

Veamos cómo se construyeron las ideologías, tanto la liberal, como la marxista.

Partieron de razonamientos, no usaron ni narraciones ni mitos porque no podían. Con argumentos filosóficos, históricos, sociológicos y económicos construyeron sus sistemas axiológicos mediante una clara construcción de actantes.

Fijemos nuestra atención, por unos instantes, en el sistema ideológico marxista.

Con largas investigaciones y argumentos llegaron a establecer que la marcha de la historia lleva a que tengamos que reconocer –sostienen- que su dinámica nos conduce necesariamente a la liberación de la opresión de la clase trabajadora. La libertad de la clase trabajadora es la punta de lanza de la marcha de la historia y es el destino manifiesto de nuestra especie.

Gracias a esa dinámica de la historia, la clase trabajadora se hará cargo, mediante la lucha de clases, de la dirección de los asuntos humanos, para establecer una sociedad igualitaria, sin clases, sin explotación de unos por otros, libre y democrática. Ese sería el "remitente"; el "destinatario" sería la humanidad entera.

Estos actantes no se establecen más que mediante razonamientos. Desde el punto de vista de nuestro estudio, no entra en consideración si sus teorías son correctas o incorrectas.

Los restantes actantes también se constituyen mediante razonamientos.

Así el actante "sujeto" de este destino manifiesto es cada uno de los oprimidos; y el actante "objeto" es la liberación de la opresión mediante la lucha de clases. Los "ayudadores" para esa tarea ingente son la clase obrera y el partido comunista como vanguardia de esa lucha por la liberación y, además, todas las fuerzas progresistas de la sociedad.

Los "adversarios" son los opresores burgueses, capitalistas, terratenientes, nobles y los que les apoyan, las religiones, las iglesias y las fuerzas conservadoras que se oponen a la marcha inevitable de la historia.

La argumentación es conceptual y tal que pretende ser científica. Recuérdese la expresión de "socialismo científico" frente a anteriores "socialismos utópicos". Esa argumentación se hace capaz de movilizar a las masas y de llevarlas a la lucha, ¿cómo lo hacen? Utilizando

una clara y rotunda contraposición de dos sistemas de valores contrapuestos, el comunista y el burgués-capitalista, y haciendo pasar toda la argumentación conceptual, con toda claridad, por la estructura actancial.

Al plantear toda la argumentación en el seno de una dura contraposición axiológica y haciéndola pasar por la creación de una estructura actancial, los argumentos se convierten en capaces de crear un sistema axiológico que puede llegar a la sensibilidad, de conmoverla y ponerla en marcha para la liberación.

No es el objeto de nuestro estudio el determinar las causas del fracaso de este planteo social, en el que tuvo mucho que ver una economía inadecuada, la dictadura del partido comunista y otras varias causas. Lo que aquí nos toca advertir es cómo tuvo que funcionar la argumentación abstracta para poder llegar al sentir y motivar.

Para asentar ese sistema axiológico en las masas tuvo que hacerse también mucho uso de tácticas como la retórica, los mítines, la propaganda, la persecución implacable de la disidencia, etc. Pero estos instrumentos también tuvieron que usarlos los sistemas axiológicos construidos y asentados con mitos, símbolos y rituales. No es necesario hacer un recorrido de la historia para tener una evidencia en este asunto fuera de toda duda.

Podemos afirmar que el procedimiento ideológico fue eficaz tanto en la ideología marxista, como en la liberal. En las sociedades de conocimiento esas dos ideologías han perdido su poder porque han cambiado radicalmente las formas de sobrevivencia y esas nuevas formas han desplazado, o están desplazando, a las ideologías propias de las primeras sociedades industriales.

Habrá que emplear un medio semejante para crear sistemas axiológicos para las sociedades de conocimiento globalizadas. Intentaremos, más tarde, hacerlo explícitamente.

¿Cómo puede comprenderse que un sistema abstracto de razonamientos pueda convertirse en un proyecto axiológico, sin utilizar figuras que apelen a la sensibilidad y sin narrar historias de personajes?

Si se nos permite la paradoja, sostener que pueda conseguirse un proyecto axiológico mediante razonamientos de estructura abstracta que construyen un cuadro actancial, es algo profundamente racional.

Toda propuesta axiológica parte de una contraposición: o la propuesta que se hace, que es vehículo de vida, o la alternativa, que, al nivel que se presente la propuesta, conduce al desastre.

En el seno de esta clara contraposición aparece la argumentación que construye un sistema actancial. La contraposición axiológica en la que nos encontramos hoy sería: o la sociedad de conocimiento planteada desde proyectos que tienen como estrategia IDS-ICS, o su contrapuesta, una sociedad de conocimiento que parte de proyectos que no se ocupan de la cualidad humana y que se plantea desde la estrategia general de IIE (información, investigación, explotación). No hay otra posibilidad, porque la marcha atrás ya no es una posibilidad.

Ahí entra la argumentación para establecer que la sociedad de conocimiento planteada desde proyectos que exigen IDS-ICS, resulta ser un destino ineludible, a todo nivel, que debe ser asumido radical y voluntariamente. Si se asume esa propuesta-destino ineludible, beneficiará a mucha gente, y en último término a la humanidad entera y al medio.

Para conseguir asumir esa propuesta-destino, cada sujeto de esas sociedades debe adherirse a ella libre y personalmente.

Evidentemente esa propuesta-destino, con todo lo que comporta, tendrá adversarios duros y poderosos. Esos adversarios son externos, pero también internos a los grupos y a los individuos particulares.

Igualmente se presentarán grupos, personas y factores ayudadores para implantar y asumir la propuesta-destino.

Si la argumentación da estos pasos, concretándolos y personalizándolos cuando sea posible, se habrá generado un proyecto axiológico que, posteriormente requerirá de estrategias y tácticas para extenderlo e implantarlo en un colectivo o en la sociedad entera.

La cualidad humana que las sociedades de conocimiento necesitan con urgencia no podremos establecerla y cultivarla colectivamente mediante las religiones del pasado, porque no podemos creer; habrá que establecerla y cultivarla con los procedimientos mentados: razo-

namientos de naturaleza abstracta que establecen y pasan por la estructura actancial.

Para conseguir la cualidad humana profunda no será preciso pasar por la construcción de una estructura actancial, bastará que pasemos por la clara contraposición de un sistema de sentir, pensar y actuar articulado por la egocentración, frente a otro sistema de pensar, sentir y actuar basado en la no egocentración.

Para llevar a cabo esta propuesta, habrá que pasar también por la argumentación, sin poder contar con creencias, religiones o dioses. Bastará que esa argumentación pase por la estructura elemental de la significación y la formalidad de transformación de lo axiológico expresado en el cuadrilátero de Greimas, que ya hemos expuesto.

El cuadrilátero de Greimas está compuesto por dos sistemas axiológicos que se contraponen sobre un eje común, pongamos el caso del eje común: "sistemas axiológicos para sociedades industriales". Los sistemas contrapuestos serán "capitalismo" – "socialismo". Este eje de contraposición, con los dos términos contrapuestos, tiene, a su vez, un eje de contradictorios: "sistema axiológico no para sociedades industrializadas", sociedades preindustriales, por ejemplo. Ese eje negativo se articulará en una contraposición también negativa, "no sistema capitalista" – "no sistema socialista".

En este cuadrilátero la transformación de un sistema al otro pasará por la afirmación de su contradicción. Por ejemplo, si quiero transitar de un sistema capitalista a uno socialista, tendré que pasar previamente por la negación del sistema capitalista, lo cual comportará, en la contraposición, que se afirme el sistema socialista; y a la inversa.

Si aplicamos el procedimiento al ámbito de la espiritualidad o cualidad humana profunda tendremos: eje de la contraposición: "opción profunda de vida"; contraposición en ese eje: "vivir regido por la egocentración" – "vivir regido por el silenciamiento completo del ego". El eje y la contraposición contradictoria a esta sería: "no opción profunda de vida"; los términos contrapuestos sobre este eje serían: "no vivir regido por la egocentración" frente a "no vivir regido por el silenciamiento completo del ego".

Si queremos pasar, en una "opción profunda de vida", de "vivir regidos por la egocentración" a "vivir desde el silenciamiento completo

del ego", habrá que negar previamente la opción de "vivir regidos por la egocentración". En el seno de la contraposición, si niego un término, estoy implicando al otro. Por consiguiente, si en la contraposición en una "opción profunda de vida" niego "vivir regido por la egocentración", estoy implicando que opto por "vivir desde el silenciamiento de la egocentración".

Tampoco aquí inventamos nada, porque ya procedieron así los budistas, las corrientes vedanta advaitas, el taoísmo clásico y todas las corrientes místicas de la historia.

Todo sistema axiológico y toda propuesta axiológica se presenta y se asienta en una contraposición frente a otro sistema axiológico u otra actitud axiológica.

Tanto los sistemas axiológicos presentados, como las propuestas axiológicas como es el caso de la cualidad humana profunda, (lo que nuestros antepasados llamaban espiritualidad), requerirán *tácticas hábiles* para implantarse en los individuos y los colectivos y para mantenerse una vez implantados.

Este es un principio importante: los sistemas axiológicos requerirán siempre tácticas hábiles para implantarse y para mantenerse, y eso no indica debilidad de la propuesta. Esta consideración vale tanto para los sistemas axiológicos expresados e implantados con mitos y creencias como para los que lo hacen con argumentos.

Las tácticas axiológicas son procedimientos hábiles para hacer llegar de manera efectiva a los colectivos y a los individuos los rasgos y elementos de los sistemas axiológicos y de las propuestas axiológicas. Pongamos algunos ejemplos de tácticas:

En el comunismo se usaron, además de los argumentos, los mítines periódicos con la indoctrinación que suponían, la educación, la filiación a movimientos obreros, y el activismo político, la formación de las elites encargadas de fomentar y mantener la ideología, los comisarios políticos, la propaganda mediante el cine, la radio la televisión, la prensa, los eslóganes, la persecución de la disidencia, etc. Algo muy parecido se podría decir del liberalismo y de la religión cuando funciona como un programa colectivo.

La Iglesia católica es una maestra, con experiencia milenaria, en la aplicación de tácticas axiológicas. Apuntemos algunas. La educación de los niños que es su socialización axiológica, (la Iglesia ha dado siempre mucha importancia a este asunto) la preparación para la primera comunión, las misas dominicales obligatorias, con sus textos, sus prédicas, la celebración colectiva con vestiduras y cantos sagrados, el ritual, las grandes celebraciones anuales de Navidad y Semana Santa, las numerosas fiestas a través del año, las fiestas patronales de los pueblos, la confesión, la formación de elites conductoras y mantenedoras del sistema axiológico, también ha tenido la Iglesia lo equivalente a los comisarios políticos que fueron los que llamaban 'familiares' de la inquisición y los inquisidores, después sustituido por el Santo Oficio o por la Comisión para la doctrina de la fe, el activismo catequético y misionero, los rituales y celebraciones de los grandes momentos de la vida: bautismo, confirmación, boda, ceremonias fúnebres, etc., el pacto con el poder para extender su doctrina y su influencia para eliminar o marginar a otras posibles alternativas o disidencias.

Si la Iglesia católica, que posee un potente sistema mítico capaz de sostener y crear un gran sistema axiológico requiere todo ese aparato de tácticas, eso quiere decir que todo sistema axiológico, también los propios de las sociedades de conocimiento, requerirán un rico instrumental de tácticas hábiles.

La Iglesia católica, que dispone de un poderoso sistema mítico de programación, también ha utilizado un sofisticado sistema conceptual filosófico y teológico para implantarse y mantenerse, que pasa igualmente por la creación de un cuadro actancial.

Pocas instituciones existen en nuestros entornos que tengan una experiencia tan larga como ella de cómo se pueden construir, implantar y mantener sistemas axiológicos. Ya hemos dicho que es maestra de tácticas. También nos confirma en nuestra afirmación de que un cuadro conceptual puede ser utilizado como instrumento axiológico, si pasa por crear una estructura actancial bien construida.

No olvidemos que la estructura actancial es una estructura lingüística axiologizadora y, lo que es más, que todo sistema de axiologización tiene que crear una estructura actancial, hasta el punto de

que, si no hay creación de una adecuada estructura actancial, no habrá posibilidad de construir y de mantener un sistema axiológico.

Los siguientes pasos de nuestra reflexión van a ser:

Primero, exponer brevemente el sistema axiológico propio de las sociedades de conocimiento en general.

Segundo, exponer el sistema axiológico de una organización particular dedicada al estudio, a la investigación y a la difusión, tomando como muestra, nuestra pequeña organización de CETR.

Tercero, estudiar un sistema axiológico adecuado para proponer a las sociedades de conocimiento globalizadas la necesidad y riqueza del cultivo colectivo de la cualidad humana profunda.

Cuarto, estudiar cómo adentrarse en el cultivo de la cualidad humana profunda de individuos y grupos.

Proyecto general para las sociedades de conocimiento

Pretendemos esbozar la estructura que debe cumplir un proyecto general para las sociedades de conocimiento, innovación continua y cambio. Se trata de crear un proyecto axiológico colectivo para conseguir la transformación de las organizaciones en sociedades de conocimiento, motivarlas, cohesionarlas y mantenerlas en esta condición.

Ese proyecto general podrá y deberá tener diferentes concreciones.

Cuando la calidad de la vida colectiva y la sobrevivencia dependen del desarrollo de las ciencias y tecnologías, se entra, inevitablemente, en una dinámica de cambios continuos en las formas de vida de los grupos, en todos sus aspectos.

Las investigaciones de las ciencias, por su propia manera de ser, no paran ni pueden parar nunca. A estos continuos crecimientos y transformaciones de los saberes científicos, les acompañan, les siguen y les preceden, las investigaciones, crecimientos y transformaciones de las tecnologías. Estos crecimientos y transformaciones tampoco paran, ni pararán. Tecnologías que se aplican e inciden potentemente en la vida de los colectivos.

Es, pues, de prever que, tanto ciencias como tecnologías, no pararán nunca de crecer y transformarse, en continua y acelerada interac-

ción mutua. La consecuencia de este hecho es que también las formas de vida de los grupos humanos y de la humanidad entera no dejarán, en el futuro, de cambiar y transformase.

Este es un hecho al que habrá que responder con urgencia y eficacia.

Habría que construir proyectos colectivos, guiados por los postulados axiológicos y como derivados de ellos, primero para la humanidad entera y luego para cada organización particular. Los postulados axiológicos funcionan como grandes matrices.

Las opciones de nuestros antepasados, lentas, repetidas, continuadas y no siempre plenamente conscientes, nos han conducido a tener que sobrevivir a través de las ciencias y tecnologías, de sus continuos desarrollos y transformaciones. Esta situación opera como un destino prácticamente ineludible, pero que hay que asumir voluntariamente.

Forma parte de ese destino ineludible que las ciencias y las técnicas, debido a su extensión, diversidad y complejidad, tengan que cultivarse en equipos, con proyección global y en simbiosis. Además, el poder de nuestros saberes e instrumentales técnicos está haciendo comprender a la humanidad entera, que la simbiosis debe extenderse también al medio. Dependemos del medio, como el medio depende de nosotros.

Hay que construir un proyecto axiológico colectivo general para todas las sociedades de conocimiento. No podemos construirlo como lo hicieron nuestros antepasados preindustriales, con personajes e historias sobre esos personajes, como hicieron los mitos.

En nuestras circunstancias culturales el remitente no es un personaje concreto, como un dios o unos antepasados sagrados; la construcción del remitente se parecerá más al estilo de procedimiento de las ideologías que al estilo de los mitos. Las ideologías tenían como remitente o bien la naturaleza misma de las cosas o bien la marcha misma de la historia.

El estilo, en lo referente al remitente, se parecerá, pero divergiremos en el planteamiento epistemológico. Ellos operaban con una epistemología mítica y nosotros sabemos que el mismo remitente es construcción nuestra.

Las ideologías procedieron razonando, pero desde una epistemología mítica; nosotros nos vemos forzados a proceder como ellos, razonando, pero sin epistemología mítica. ¿Qué consecuencias tiene para los sistemas axiológicos el hecho de que nos veamos forzados a abandonar la epistemología mítica?

Las ideologías pretendían y creían descubrir la verdad del sistema axiológico colectivo. Nosotros no podemos descubrir la verdad de los sistemas axiológicos colectivos, ni menos pensar que la hemos descubierto. Hemos perdido para siempre esa base de epistemología mítica.

Sabemos que somos nosotros mismos quienes construimos esos sistemas y sobre la base y la única garantía de nuestra cualidad humana.

Las ideologías pedían, exigían, consecuentemente a sus planteos, sumisión a todos los miembros de los colectivos, y la imponían. Nosotros ni podemos pedir sumisión, ni podemos imponerla; sólo podemos profundizar en nuestra cualidad humana y ofrecer las creaciones axiológicas que construyamos, fruto de esa cualidad humana, pidiendo únicamente la adhesión voluntaria. Desde nuestra situación, hemos perdido la legitimidad para toda imposición.

A pesar de las muchas semejanzas que nos unen con las ideologías del pasado, la diferencia en la epistemología crea una distancia tal que es aconsejable no utilizar para esas construcciones nuestras el término de "ideologías". Es preferible hablar de "sistemas axiológicos colectivos", siempre construidos por nosotros mismos y sin más garantía que nuestra cualidad humana colectiva.

Nuestro remitente no es un personaje concreto, es el gran legado de muchas generaciones pasadas: un tipo de sociedad que ha de vivir de la creación continua de conocimientos, tecnologías, productos y servicios.

Llevamos unas pocas generaciones utilizando el legado de ciencias y tecnologías de nuestros antepasados, en contra nuestra y en contra del medio, aunque todavía no nos hemos dado perfecta cuenta de ello. Hemos utilizado ese legado para la explotación de los pueblos y del medio, para guerras, enfrentamientos religiosos e ideológicos. Hay que corregir con urgencia ese mal uso.

Los restantes actantes pueden aparecer en nuestros proyectos como personajes o grupos concretos.

Utilizando terminología lingüística, y aplicando la estructura actancial, podríamos afirmar que el ***remitente*** del nuevo sistema axiológico sería *la posibilidad y necesidad de un tipo de sociedad en la que se haga un cultivo explícito de la cualidad humana en simbiosis completa, a través de la utilización intensiva de nuestras potentes ciencias y tecnologías.*

Los dioses ofrecían a nuestros antepasados preindustriales sistemas axiológicos y de organización adecuados a sus modos de sobrevivencia. La oferta de los dioses no suponía una opción libre para el colectivo humano, se presentaba más bien como una imposición ineludible, si no se quería ir a la catástrofe y poner en riesgo la sobrevivencia del grupo. Recuérdense los mitos que hemos expuesto y analizado de las sociedades agrario-autoritarias.

De forma semejante, las sociedades de conocimiento ofrecen un sistema de organización y axiológico, frente al cual no hay opción razonable libre, si no se quiere ir a la catástrofe y poner en riesgo seguro al género humano y al medio.

Intentaremos concretar algo más la oferta de las sociedades de conocimiento.

El ***remitente*** ofrece la posibilidad y la necesidad de vivir de la creación en libertad, y de la innovación, cada cual a su nivel, frente a un trabajo rutinario, repetitivo y sometido. El remitente supone la oferta-imposición de un modo de vida para unos seres necesitados simbióticos; por consiguiente, la oferta-imposición del remitente es claramente axiológica.

Abre a la conciencia de la necesidad de una perfecta simbiosis entre los humanos y con el medio, cuanto más intensa y profunda, mejor para todos.

Excluye la sumisión, como condición imprescindible para la creatividad, y sustituye la sumisión por la adhesión voluntaria a un proyecto en libertad.

Proclama y demanda la igualdad de hombres y mujeres, de razas, de religiones, de opciones espirituales, con tal de que se respeten los postulados generales. En una sociedad en la que lo que cuenta es la

capacidad de crear conocimiento, todas esas diferencias son impertinentes y peligrosas para una sociedad globalizada.

Ofrece y exige la igualdad frente a las opciones sexuales, sean forzadas o libres; por las mismas razones del párrafo anterior.

Ofrece la posibilidad y la necesidad de una sociedad en una sola tierra, donde quepan todas las diferencias culturales e incluso axiológicas, pero dentro de unos postulados axiológicos comunes, aceptados libremente por todos, y dentro de un uso de nuestras ciencias y tecnologías, en bien de todos y en bien de la preservación y cuidado exquisito del medio, porque la vida del medio es nuestra propia vida.

El ***destinatario*** de esta oferta-destino, que es de hecho un sistema de valores, es el colectivo humano entero y el medio mismo. La humanidad tendrá que cobrar conciencia del gran don que supone la sociedad de conocimiento, y tomar, a la vez, conciencia explícita de los grandes riesgos que corre con ella, si no se gestiona adecuadamente; riesgos tanto para el medio, como para la humanidad en general, para el propio país y para la propia ciudad en particular.

La información de las enormes ventajas y de los terribles riesgos que comporta la cultura de innovación y cambio tendría que llegar a todos los niveles de la sociedad a través de las universidades, de los medios de comunicación, de la política, etc.

El ***sujeto*** que recibe esta oferta-destino, que es un sistema de valores, es cada uno de los miembros de las sociedades de conocimiento. El sujeto al que se ofrece este tipo de cultura y de vida debería comprender y, sobre todo, sentir que se le está presentado la gran oportunidad de llevar una vida no de rutinas, sino creativa, estimulante, libre, desde el seno del amor por la indagación y la investigación.

Cada ciudadano, a su nivel, puede vivir con el entusiasmo de la creatividad, como lo hace un intelectual o un artista. Se terminó la vida monótona, repetitiva, en la que cada día es igual al anterior, en la que el eje de la vida colectiva es la sumisión. Ha nacido la posibilidad de poder vivir, en el nivel que sea, el placer de la libertad creativa, en colaboración con otros.

Todos los modos de vida tienen unas ventajas y unos inconvenientes. El sistema de vida de nuestros antepasados tenía muchas ventajas, pero también tenía serios inconvenientes. El nuevo sistema de vida tiene grandes ventajas, pero también tiene grandes riesgos y terminará mostrando sus inconvenientes.

El ***objeto*** es lo que cada individuo de la colectividad recibe del remitente; es el cultivo de las ciencias y tecnologías, de la indagación, cada uno en su terreno, en simbiosis completa, y la oferta de la calidad y la cualidad de vida que le acompaña.

Lo que se recibe es la gran oportunidad humana; nunca antes se había presentado: la posibilidad de comer y sobrevivir desde la iniciativa libre y creativa en el conocimiento, la cordialidad y el servicio de unos a otros, en un medio que se cuida, con mente y corazón, como un jardín.

El ***adversario*** es todo aquel que se opone al modo de vida, que es un sistema de valores, que ofrece-impone el remitente; es todo aquel que, desde el egoísmo y el individualismo, utiliza las ciencias y tecnologías para explotar el medio y las personas, si es posible.

También son adversarios los que se reservan la información, los que no se implican con los demás en una auténtica comunicación, según la noción de comunicación que hemos expuesto.

Hay unos adversarios muy peligrosos son los que promueven el sistema axiológico alternativo, que representamos con las siglas IIE, del que hablaremos más tarde.

Menospreciar las corrientes y fuerzas adversas al nuevo planteo de las sociedades de conocimiento, podría ser nuestro peor error, por el que pagaríamos un alto precio. Los que quieren mantener las enormes posibilidades de la investigación y la indagación en su propio provecho son muy poderosos y están dispuestos a todo. Son grupos amplios, internacionales, muy potentes, con muchísimo dinero e influencia y no soltarán fácilmente su presa.

También hay un adversario, que es el más temible quizás del nuevo tipo de sociedades; ese temible adversario es la ignorancia e inconsciencia de las gentes respecto a los riesgos que se corren en la nueva

situación. Los ignorantes se dejan manipular fácilmente por los intereses de los poderosos o como mínimo no se oponen a ellos.

Habrá que juntar fuerzas para presentar cara a semejantes adversarios.

El ***ayudador*** es el que con su actitud induce a que cada individuo no se reserve para sí la información, sino que la comparte libremente, porque se implica en la comunicación con los demás miembros del grupo, porque comprende que la información y los conocimientos crecen al comunicarse y compartirse; el que induce a que todos los miembros de los equipos y los grupos se sirvan unos a otros con las ciencias y tecnologías que disponen.

El ayudador más valioso es el que hace todo lo posible para impedir que triunfe el sistema axiológico alternativo.

En la tarea de realizar la nueva sociedad, hay que buscar ayudas donde quiera que se puedan encontrar. Hay que hacer una auténtica investigación para encontrar y reconocer a todos los que puedan colaborar para transformar la situación y conducirla a las sociedades de conocimiento.

La sociedad de conocimiento, que ya poseemos, ha de transformarse de puro instrumento de explotación inconsiderada, en instrumento de comunicación completa entre todas las gentes y con la tierra y la vida que nos acoge; ha de convertirse en un potente medio de ayuda mutua interhumana y con el medio.

Este es el esqueleto, la estructura profunda del proyecto axiológico adecuado y sostenible para las sociedades de conocimiento, en términos generales. Estos son los actantes que la reflexión sobre lo que conviene a las sociedades de conocimiento, debe construir. Los proyectos particulares de grupos y organizaciones concretas, dentro de las sociedades de conocimiento, deberán encuadrarse en estas estructuras generales.

Todavía hay un nivel de estructura más honda. Ese nivel más hondo lo forma la estructura sémica básica, que pasará a ser la metáfora central desde la que se construirá la totalidad del proyecto general y

que tendrá que dar cuenta también de los proyectos más particularizados.

Ya hemos dicho que la pareja sémica básica es "*indagación en simbiosis completa / que conduce a la excelencia*". Dicho de otra manera: del espíritu de indagación en simbiosis completa, surge la excelencia. Entendemos por "excelencia" los mejores resultados posibles, siempre mejorables.

Esta metáfora, patrón o paradigma, articulará y se extenderá a todos los aspectos de la vida colectiva, a lo que los lingüistas llaman "códigos".

Hagamos un breve recorrido por los ámbitos o códigos de un sistema completo axiológico.

La *espiritualidad* tendrá que entenderse como una indagación y una creación en equipo, a la que seguirá la excelencia en la cualidad humana profunda.

La *sociedad* se formará desde una indagación-investigación, en simbiosis completa, para encontrar, en cada momento, las mejores maneras de organización, comunicación, transmisión fluida de información y de servicio mutuo, todo ello generado desde el grupo y para el grupo.

El ámbito político adecuado a la sociedad de conocimiento en continuo cambio exigirá una constante indagación y estudio de las formas más adecuadas para gestionar los colectivos, de manera que funcione, lo mejor posible, la indagación en simbiosis completa, en constante transformación, en un contexto de globalidad.

Las *empresas* tendrán que ser muy flexibles y convertirse en equipos de creación e innovación, en los que se dé la fluidez de información, en una profunda comunicación por implicación y servicio mutuo. Ese tipo de organización y motivación las hará aptas para conseguir productos y servicios continuamente mejorados y más eficaces.

La misma *familia* supondrá una indagación de las mejores maneras de comunicación e implicación mutua. No hay formas preestablecidas de cohesión, comunicación e implicación mutua de las parejas en las sociedades de continuo cambio, en las que los dos miembros de la pareja son profesionales.

Todos los niveles de la vida colectiva son continuamente mejorables mediante el espíritu de indagación, que debe impregnar a toda la sociedad. El espíritu de indagación, con todo lo que supone en las actuales circunstancias científico-técnicas y globales, no debe cesar nunca. Pararse comportaría pagar un gran precio en la excelencia cualitativa y en el éxito económico.

Se exige una lectura cualitativa del quehacer científico y técnico, en todos los ámbitos. Para ello habrá que indagar, seria y constantemente, la relación de la tarea científico-técnica en continua transformación, con la cualidad humana, con la salud del medio e incluso con la cualidad humana profunda.

La indagación y la investigación han de estar directamente al servicio de la cualidad; a esto llamamos excelencia.

Una sociedad como la que estamos comentando, regida por la estructura sémica básica *"indagación en simbiosis completa / excelencia"*, no puede tener formas fijas, en ninguno de sus ámbitos. Es una condición intrínseca a la indagación libre, utilizar patrones, pero no someterse a ellos. Una sociedad así no puede tener patrones fijados, ni es conveniente que los tenga.

Podríamos decir que una sociedad que vive de la creación científica y tecnológica, supuesta la extensión y complejidad de ambos saberes, requiere este tipo de organización social y de sistema axiológico para poder funcionar correctamente; y que, a la inversa, si una sociedad, que se basa en la continua creación de ciencias y tecnologías, no tiene una organización así y un sistema axiológico de este tipo, resulta ser un grave peligro inminente para la supervivencia de nuestra especie, para la sobrevivencia de la vida y del medio.

La humanidad tendría que hacer grandes esfuerzos para que todos los pueblos de la tierra y todas las clases de organizaciones se integraran en este tipo de sistema axiológico, articulado en torno de la indagación, de la comunicación y la simbiosis.

Tendríamos que recibir ese tipo de organización social y axiológica, pareciéndonos a nuestros antepasados (aunque sin creencias, sin religiones y sin dioses): como una revelación, como un don que la marcha de las generaciones pasadas nos hace.

No tomarlo con esa seriedad, e incluso con ese agradecimiento y respeto, aunque sea nuestra propia construcción humana, puede ser un error que nos cueste muy caro.

Esta forma de organización, y el proyecto axiológico que requiere, es irrealizable si cada uno de los miembros de los grupos, y los grupos como tales, no tienen un grado notable de cualidad humana, la cual no se puede conseguir normalmente si no es a través de la práctica continuada de un verdadero interés por lo que se lleva entre manos, independiente de las ventajas que con ello pueda conseguirse; si no se es capaz de dar un paso atrás y distanciarse de sí mismo de sus deseos, temores y expectativas para considerar adecuadamente los asuntos; y si no se es capaz de silenciar nuestros patrones de interpretación, valoración y actuación para posibilitar ver los temas en toda su frescura y novedad.

En una palabra, para que el funcionamiento general de las sociedades de conocimiento sea como debe ser, deberá promoverse, a nivel particular y colectivo, el cultivo temáticamente explícito y continuado de IDS.

Las sociedades jerarquizadas podían funcionar sin tener en cuenta la cualidad humana de sus miembros, bastaba su cualificación profesional y la subordinación. Las sociedades de conocimiento precisan, para su correcto funcionamiento, de la cualidad humana de sus miembros.

Cuanto mayor sea la cualidad humana de cada uno de los individuos y del grupo mismo, mejor será la implicación mutua, más fluida y confiada será la transmisión de información, mejor será el servicio mutuo y, consecuentemente, mejor será la creación de conocimientos, tecnologías, productos y servicios.

Hay una alternativa al uso comunicativo, cualitativo y simbiótico completo de la sociedad de conocimiento: el uso que se está haciendo en la actualidad, que consiste fundamentalmente en utilizar la investigación, y la información que se consigue, para la explotación de los recursos naturales y, si es posible, también de los humanos. Significaremos este planteamiento, que es un sistema axiológico y organizativo

alternativo al que proponemos, con las siglas IIE (investigación, información, explotación).

Este planteamiento supone un uso de la sociedad de conocimiento que parte del individualismo, en el que la comunicación no juega un papel importante y, por tanto, tampoco la implicación mutua que exige y genera la simbiosis.

El objetivo es la explotación de los recursos naturales, incluyendo a los grupos humanos.

La falta de comunicación hace que la información, fruto de la investigación, no fluya libremente y para bien de todos, sino que esté controlada en régimen de propiedad y al servicio de sus poseedores.

Este uso de los resultados de la investigación y de la información es contrario a la naturaleza misma del conocimiento. El conocimiento no disminuye cuando se comparte, se comunica y se usa, sino que crece y aumenta.

La lógica de una sociedad que vive de la indagación, de la investigación y de la creación de ciencia y tecnología, debería conducir al intercambio libre e intenso de resultados e informaciones, porque así tendría la posibilidad de crecer con más rapidez, profundidad y eficacia.

La apropiación de los resultados de la investigación y de la información, frena y ralentiza el desarrollo de los saberes, lo cual perjudica seriamente a la calidad de nuestra sobrevivencia colectiva. Evidentemente, la investigación tiene altos costes, que el fruto de los resultados tiene que poder cubrir; pero se pueden estudiar soluciones a este problema que no comporten la apropiación y el bloqueo del resultado a la sociedad entera y a otras organizaciones de investigación.

La economía y la política tendrían que adecuarse a esta manera de ser del conocimiento y no ir a contrapelo de la lógica de su desarrollo.

En este planteo individualista de la sociedad de conocimiento, la información es únicamente información y excluye la comunicación que lleva a la implicación mutua de quienes se comunican. Esta orientación de la información es contraria a nuestra naturaleza de vivientes simbióticos y genera divisiones y conflictos de todo tipo.

Este uso de la sociedad de conocimiento parte de un error antropológico: considerar a los humanos como individualidades que sólo

se asocian en grupos por pactos sociales, y continuar con los hábitos mentales y sensitivos correspondientes a la primera industrialización.

Se continúa pensando que las ciencias y las tecnologías se pueden cultivar individualmente, y no se ha interiorizado adecuadamente que, dada la extensión y complejidad de nuestras ciencias y también de nuestras tecnologías, nadie puede ya funcionar autárquicamente. No se advierte suficientemente que la investigación científica o tecnológica que quiera llegar a resultados capaces de traducirse en conocimientos importantes, productos y servicios que comporten innovaciones y mejoras, sólo podrán hacerse en equipo, y en unos equipos en los que la comunicación y la implicación mutua sea el fundamento del intercambio fluido, total y sin reservas de la información entre los diversos especialistas.

Lo que se dice de las sociedades de conocimiento en general, vale igualmente, y por las mismas razones, para las empresas, sea cual sea su capacidad de innovación y para todo tipo de organización.

Hay otro grave error en este planteo de las sociedades de conocimiento, que puede tener consecuencias irreversibles: no haber cobrado conciencia, o no sacar las consecuencias, de que nuestras ciencias y tecnologías son tan potentes que, aplicadas a la explotación de los recursos del medio, sin otra consideración que la eficacia del resultado, pueden producir, y están produciendo, daños irreversibles; y que, consecuentemente, esa actitud es rigurosamente insostenible, no ya a largo plazo, sino a corto. Está causando daños irreparables en los grandes bosques de la tierra, extinción masiva de especies vivientes, calentamiento del clima, con todas las catástrofes que a ese hecho le siguen.

Esa actitud de explotación inconsiderada está causando grandes diferencias y conflictos entre las sociedades desarrolladas y las no desarrolladas, sectores ricos y pobres de las mismas sociedades, nacionalismos resentidos o egoístas, conflictos entre religiones, etc. En resumen, se está creando una situación insostenible, y de nuevo hemos de decir que esa insostenibilidad no es a largo plazo sino a corto.

Por consiguiente el planteo de las sociedades de conocimiento desde lo que hemos significado con las siglas IIE, es profundamente dañino para nuestra especie y para la vida en general. Es, además

directamente contraria a la naturaleza y la lógica de funcionamiento de las sociedades que viven y prosperan a través de la creación continua de conocimientos y tecnologías y, a través de ellas, de productos y servicios.

Para motivar una organización y un sistema axiológico como el que hemos expuesto, el contrapuesto al que significamos con la sigla IIE, no bastará con la motivación que puede proporcionar la retribución económica; se debe tener en cuenta, también el crecimiento del saber exclusivo de cada uno de sus especialistas; se debe favorecer el crecimiento de la calidad y la cualidad de vida de todos y cada uno, tanto en su dimensión profesional, como en el familiar.

El proyecto para este tipo de sociedad tendrá que motivar de tal manera que consiga una adhesión voluntaria y completa de sus miembros.

El proyecto adecuado a la sociedad de conocimiento y su gestión, es el eje de la organización y de su eficacia.

Para el buen funcionamiento de estas sociedades es preciso motivar, por todos los medios posibles, *el espíritu de innovación*. El espíritu de innovación es el alma de este tipo de sociedades. Para fomentar el espíritu de innovación hay que motivar el interés. El espíritu de innovación despierta el interés y el interés genera el espíritu de innovación; se trata de un círculo virtuoso.

Las sociedades de conocimiento deben comprender y valorar que sin comunicación e implicación mutua de sus miembros, no hay transmisión de información fluida y total; y que sin esa circulación plena de la información, no es posible la innovación y la creación.

La comunicación y el espíritu de innovación crean el *espíritu de equipo*.

El *espíritu de equipo* y el *espíritu de innovación* son los ejes del nuevo tipo de sociedades.

Por último, sin servicio mutuo no hay comunicación ni equipo. Donde falte el servicio mutuo, la capacidad creativa estará mutilada.

El correcto funcionamiento de ICS (indagación, comunicación, servicio mutuo), requiere de la cualidad humana, y si es cualidad humana profunda, mejor. Sin esa cualidad de fondo de individuos y grupos, las sociedades de conocimiento resbalarían hacia la pura información y la explotación. Lo que significamos con las siglas IIE (investigación, información, explotación).

Si las sociedades de conocimiento no están reguladas y guiadas por personas y grupos con la cualidad humana requerida, pueden conducirnos a las mayores catástrofes.

En nuestra situación cultural ICS e IDS son mutuo dependientes.

Los comentarios que venimos haciendo apuntan a la necesidad de que el proyecto axiológico colectivo de las nuevas sociedades llegue no sólo a la mente, sino también a la sensibilidad. Para conseguirlo hay que ser capaces de discernir con claridad entre lo que se apoya en una lógica racional y lo que se organiza según una formalidad concreta, cualitativa.

Las diferentes formalidades nos pueden ayudar a distinguir si estamos simplemente argumentando o estamos haciendo un discurso capaz de llegar a la sensibilidad.

Posiblemente nuestra única posibilidad como axiólogos, en este punto, sea ofrecer el esqueleto del proyecto axiológico colectivo, dejando a cada equipo darle la forma concreta adecuada. No se puede dar una forma única sin homogeneizar, lo cual sería contrario a una sociedad cuyo rasgo esencial es la creatividad.

El esqueleto sería:

Determinar el ***remitente*** en cada caso, remarcando el aspecto más importante del legado de las sociedades de conocimiento, que es don y destino, para realizar la posibilidad de vivir del conocimiento y la creación. Cada organización según su propósito.

Determinar el ***destinatario*** que debe ser concreto para cada organización.

Determinar el ***sujeto*** que debe recibir la propuesta-destino del remitente.

Determinar el ***objeto*** que debe recibir cada miembro del grupo con relación a la propuesta axiológica del remitente.

Determinar los ***ayudadores*** al propósito del grupo. Identificarlos, conocerlos e intentar establecer lazos con ellos.

Determinar los ***opositores*** al propósito del grupo, dentro del grupo mismo y fuera de él, para evitarlos y, si no hay más remedio, oponerse a ellos.

Determinar con claridad las formas concretas de fomento y cultivo de IDS y de ICS dentro del grupo.

Investigar e identificar los factores y las fuerzas que pueden arrastrar a cada colectivo o a los individuos de los colectivos a resbalar a IIE.

Quienes tienen claro el cuadro de actantes y la alternativa, tienen claro el proyecto.

La alternativa que esos discursos plantean, dicha en imágenes sería:

- o sabios benévolos con conciencia de unidad con todo, dotados de grandes poderes tecnocientíficos,
- o bárbaros egoístas, depredadores inconsiderados, con grandes poderes tecnocientíficos.

Intentemos concretar algo las tácticas que se requerirán para la transformación axiológica que precisamos.

Ya hemos expuesto que todo sistema axiológico requiere de tácticas para imponerse y mantenerse en un colectivo.

Aunque estamos hablando del proyecto de proyectos, pueden plantearse algunas tácticas para conseguir una actitud adecuada a las sociedades de conocimiento en general.

Se precisa hacer reflexionar para que cada uno se convierta en líder en su nivel ejerciendo la máxima iniciativa, comprendiendo, además, que, en última instancia, uno es el que toma la determinación de lo que se ha de hacer, habiendo escuchado la opinión de todos.

En la nueva situación cultural los directivos son los políticos, los gestores axiológicos, los motivadores. Deben ser conscientes, en todo momento, de que se están enfrentando dos concepciones contrapuestas de la organización, dos sistemas axiológicos, y de que ellos deben motivar y conducir ese tránsito a las sociedades de conocimiento.

Habrá que estudiar con detenimiento qué puede ayudar a adquirir esa actitud de los gerentes y animadores de los grupos sociales y de sus íntimos colaboradores.

Será conveniente conseguir que el convencimiento vaya invadiendo, desde los gerentes y sus colaboradores, a otros miembros significativos de los equipos, para que el cambio pueda extenderse con más facilidad a la totalidad del grupo.

Los directivos tendrían que formarse en el convencimiento de que la sociedad de conocimiento, y sus consecuencias, no tiene marcha atrás. Hablar y discutir de eso hasta llegar al convencimiento inquebrantable de que las cosas son así de inevitables. No se trata de un problema de futuro, sino de presente. Los directivos de este tipo de sociedades tienen que adquirir un espíritu indagador y creativo.

Para difundir e implantar los sistemas axiológicos que se creen, adecuados a las nuevas sociedades, habrá que emplear una serie de tácticas.

Proponemos algunas posibles. Las tácticas que se propongan tendrán que ser lógicas con el propósito que se pretende; no pueden ser impositivas, ni autoritarias, sino coherentes y necesarias.

Habrá que emplear tácticas para ir logrando adeptos entre los miembros de los grupos, sean del tipo que sean, hablando con los más dispuestos, convenciéndoles para que sean agentes y propagandistas de la nueva situación y de los cambios que se requieren.

Habrá que conseguir que el tema de la adquisición de una nueva actitud con respecto a las organizaciones sea tema de reflexión y discusión entre todos; que se hable, que se discuta.

No asustarse sino habituarse a que las discusiones sean incluso duras. Es normal, porque en el tránsito cultural que estamos sufriendo se están enfrentando sistemas axiológicos fuertemente contrapuestos. Si las gentes y los grupos no reaccionan es que no se ha conseguido hacerlos conscientes de los riesgos gravísimos que estamos sufriendo, no se ha conseguido meterles el miedo en el cuerpo.

Los directivos de todo tipo de equipos deberán analizarse periódicamente para reconocer los restos que todavía les quedan de autoritarismo. Tienen que analizarse con cuidado para comprender si son

gestores axiológicos o no lo son. Deben sufrir una transformación que les lleve de jefes a gestores axiológicos de la comunicación y cohesión de los equipos. Tendrán otras muchas funciones, dependiendo del tipo de organización, pero esa será su función principal.

Los directivos de todo tipo de grupos deberán reunirse de vez en cuando para analizar estas cuestiones.

Precisaremos un tipo de tácticas orientadas a localizar a los que boicotean la transformación axiológica que debemos realizar, actuando en contra de ella, o no haciendo nada para lograrla. Habrá que hablar con ellos; primero con los que no hacen nada, los que están pasivos, luego con los que hacen labor de zapa. Si no cambian, habrá que aislarlos, marginarlos o apartarlos de los grupos que se están intentando cambiar, si es posible.

Habrá que estudiar y buscar medios para combatir las rutinas: cambiando las tareas de los que actúan rutinariamente, poniéndoles en otra función en el equipo, exigiendo mejoras.

Con reuniones o con otros medios habrá que intentar que todos se metan en la cabeza que han de estar mejorando el trabajo continuamente. Habrá que llegar a acuerdos de qué mejoras habría que introducir. Y esto de forma continuada.

Hay que hacer comprender que todos los miembros de los grupos sean del tipo que sean, tienen que adquirir el espíritu de equipo. No basta con la coordinación técnica o práctica. Hay que llegar a comprender que todos son responsables de todos, que todos se tienen que ayudar unos a otros.

Será conveniente intentar crear un ambiente en los grupos en el que esté mal visto no tener espíritu de equipo.

Hay que hacer entender con toda claridad que quien sólo busca el dinero, no tendrá ni dinero. Hablar entre todos hasta comprender que sólo la creatividad y la mejora continua dan dinero.

Todos deberían entender que quienes, en los grupos, buscan el éxito personal, se condenan a sí mismos a no poder formar equipo con nadie. Quienes buscan su éxito personal en el funcionamiento de los grupos, los dañan seriamente.

Habrá que evitar e incluso perseguir las competencias, enemistades, malos rollos entre individuos y entre equipos. Habrá que fomen-

tar la comprensión de que si se compite dentro de un mismo grupo o entre equipos de una misma organización, se consigue impedir el espíritu de equipo y se perjudica la creatividad y la colaboración.

Igual hay que actuar con relación a las enemistades y malos entendimientos entre las personas y los grupos.

Habrá que esforzarse, en todo momento, en reconocer los cuellos de botella en la información, en la comunicación, en el servicio de unos a otros, en la generación de buenos productos y servicios, en las relaciones entre los directivos y el resto. Esos cuellos de botella pueden estar generados por atascos o por adversarios del cambio. Si esto último fuera el caso, habrá que intentar localizarlos, hablar con ellos para convencerles o sustituirlos en el cargo, si se puede.

Para fomentar la comunicación, la cordialidad, el buen entendimiento entre los miembros de los grupos y de los equipos, será muy útil celebrar los proyectos acabados con éxito, tener comidas de equipo de vez en cuando, pequeñas celebraciones por la razón que sea.

Será buena táctica situar con claridad a los que no se incorporan a la dinámica del grupo. Será conveniente hablar con ellos, amigablemente al principio. En ocasiones puede resultar eficaz hacer discretamente pública esa actitud para que tengan la presión del grupo. Si no hay manera de que se incorporen, habrá que pensar soluciones más drásticas.

Tanto para el proyecto axiológico de las sociedades de conocimiento en general, como para cada uno de los proyectos de ese tipo de sociedades, habrá que cultivar intensivamente y con perseverancia IDS e ICS en su interdependencia mutua. Pero ese cultivo de IDS e ICS no será tanto una táctica como una *estrategia general*. Sin esa estrategia, ninguna táctica para lograr las sociedades de conocimiento tiene sentido ni será eficaz.

Proyecto axiológico para un equipo de investigación

En este apartado exponemos la creación de un proyecto axiológico para un caso concreto de un equipo en el seno general de las

sociedades de conocimiento. Podría utilizarse cualquier tipo de grupo porque lo que pretendemos es sólo poner un ejemplo. Exponemos el caso de una asociación de estudio, investigación y difusión porque es lo que tenemos más cerca. Lo intentaremos, a modo de ejemplo, en nuestro propio grupo de CETR.[19]

El propósito de nuestro equipo es abordar *el problema del desmantelamiento axiológico de nuestras sociedades, en todos sus aspectos, incluido el que tradicionalmente se llamó espiritual.*

Queremos encontrar caminos de solución o, por lo menos, formas de plantear correctamente el problema; porque un problema bien planteado está medio resuelto.

Nuestro grupo se propone, primero y ante todo, hacer el "camino espiritual", que preferimos llamarlo "camino a la cualidad humana profunda", como *indagación libre y reconocimiento,* guiados por los grandes sabios de la humanidad, los grandes maestros de lo axiológico en todas sus dimensiones. Indagación y reconocimiento de la dimensión absoluta de lo real, inseparable del servicio a la colectividad humana, cuanto más amplia y general sea, mejor. No puede disociarse la indagación libre y el reconocimiento de la dimensión absoluta de lo real, de la preocupación y el servicio a la colectividad humana y al medio, sea en el nivel que sea. Quien quiera penetrar en la no-dualidad, en la unidad y no viva su actuación con relación a los demás como no dualidad y como unidad, lo que pueda ganar con la indagación, lo pierde con la actuación.

El servicio que pretendemos prestar, como la otra cara inseparable de nuestra indagación de lo absoluto, es contribuir a aclarar y, si es posible, solventar, el problema axiológico y espiritual de la humanidad, que es, a nuestro juicio, el más grave y la raíz de todos los restantes importantes problemas que tiene planteados nuestra especie actualmente.

Pretendemos rastrear cuáles serían los sistemas axiológicos colectivos adecuados a las sociedades de conocimiento, capaces de propor-

19 Se trata de un Centro para el Estudio de las Tradiciones de Sabiduría. Para más información se puede consultar la web: <www.cetr.net>

cionar la cualidad humana requerida para gestionar convenientemente nuestras creaciones científicas y tecnológicas. Pensamos que desde la cualidad humana de los individuos y los grupos será fácil crear los proyectos axiológicos adecuados a la pretensión de cada una de las organizaciones.

Pretendemos investigar, como nuestra tarea principal, cómo vivir la cualidad humana profunda (la espiritualidad en la terminología de nuestros mayores) en las sociedades de conocimiento globalizadas, de forma que podamos heredar toda la sabiduría de nuestros antepasados, acumulada durante milenios en toda la humanidad, pero sin epistemología mítica, sin creencias, sin religiones y sin dioses, porque estas son las condiciones culturales que nos imponen las nuevas sociedades industriales. Sin cualidad, ¿qué cualidad se puede reconocer, investigar y heredar?

El sistema axiológico que pretendemos crear tendrá que partir de un estudio adecuado y una vigilancia constante de las condiciones de sobrevivencia en las nuevas sociedades industriales –lo que hemos llamado funciones V- y tendrá que hacerse desde la argumentación conceptual, creando con ella una estructura actancial adecuada a nuestro propósito. Tendremos que estudiar la estrategia general del trabajo y después estudiaremos qué tácticas será conveniente emplear.

El sistema de actantes que precisamos crear podría ser el siguiente:

El ***remitente*** para nuestro propósito es la posibilidad que ofrecen e imponen las sociedades de conocimiento para conseguir la cualidad humana y la pureza de la cualidad humana profunda (espiritualidad), puesto que ha de conseguirse en sociedades de conocimiento sin epistemología mítica, sin creencias, sin religiones y sin dioses, en las condiciones de la globalidad.

El ***destinatario*** es la humanidad en general y, en concreto, quienes se han quedado desmantelados axiológicamente, y, como consecuencia, sin cualidad humana, colectiva sin religión, sin medios acreditados de cultivo de la cualidad humana profunda, y sin proyectos axiológicos colectivos.

El actante ***sujeto*** es todo aquel que está desmantelado y es un buscador, consciente o inconscientemente. Pretendemos que los individuos cobren conciencia clara de su desmantelamiento axiológico, para que, conscientes de ello, busquen solucionesl. Estamos desmantelados axiológicamente, pero la sociedad y los individuos no son completamente conscientes de la situación en que están.

El actante ***objeto*** es la oferta de la cualidad humana y de la sabiduría de las tradiciones de toda la humanidad, en las condiciones que imponen las transformaciones culturales que estamos sufriendo.

El actante ***ayudador*** son los buscadores que quieren colaborar en este trabajo y todos los que buscan soluciones para poder cultivar la cualidad humana y la cualidad humana profunda. Los ayudadores principales, con distancia, son las grandes escrituras sagradas y los grandes textos de los maestros de la cualidad humana profunda de toda la humanidad.

Los ***adversarios*** son los que piensan que basta con las ciencias para solventar todos los problemas (los cientistas); los que sostienen la epistemología mítica, sea en el ámbito religioso o en el laico; los que quieren mantener IIE (investigación, información, explotación) por interés económico, nacionalista, cobardía o irreflexión; los que pretenden imponer los moldes axiológicos del pasado porque están presos de las creencias, de la epistemología mítica o de intereses; los que buscan apaños a esta situación a corto plazo, bloqueando con ello un planteamiento del problema y una búsqueda de soluciones que ataquen a la enfermedad y no se conformen con mejorar temporalmente los síntomas.

Para conseguir una cualidad humana adecuada, en nosotros mismos, como individuos y como grupo, pretendemos crear un cultivo serio de la cualidad humana profunda, en las nuevas condiciones culturales.

Queremos fomentar en nosotros mismos el espíritu de equipo porque en las sociedades de conocimiento no se puede funcionar más que en equipo, el espíritu de indagación y servicio, cada cual según sus posibilidades, conscientes de que no es tanto cuestión de la cantidad de tiempo que pueda dedicarse a la tarea, como de la actitud con la que uno se dedica.

Nosotros mismos hemos de convertirnos en conejitos de indias, tanto en el aspecto de la cualidad humana y la cualidad humana profunda, como en el funcionamiento de un equipo propio de las sociedades de conocimiento.

Podríamos decir que la estrategia general de nuestro grupo, como el de todo equipo adecuado a las sociedades de conocimiento es el cultivo, lo más intensivo posible, de IDS (interés, distanciamiento, silenciamiento) y de ICS (indagación, comunicación, servicio), siendo plenamente consciente de que esas dos actitudes se implican mutuamente.

Lo peculiar de nuestro grupo de indagación y servicio sería la radicalidad en la aplicación de la estrategia general de todo nuestro trabajo, como una forma de investigación y verificación.

Pretendemos fomentar el cultivo del interés sin condiciones (I) por la cualidad humana profunda (la espiritualidad) como inseparable del servicio que supone ayudar a solventar el problema axiológico de nuestros contemporáneos, tanto en su dimensión relativa como en su dimensión absoluta, procurando hacer comprender que esas dos dimensiones de lo axiológico son una unidad inseparable.

Pretendemos crear distanciamiento de los propios deseos, temores y expectativas (D). Trabajar al máximo, con rigor y seriedad, pero sin tener el éxito como patrón de la corrección de la orientación del propio trabajo.

No trabajar nunca para el propio interés, ni siquiera para la propia satisfacción. El criterio de nuestro trabajo ha de ser el servicio, y cuanto más universal y radical, mejor, (S).

Cada uno de los miembros del equipo tendría que cultivar IDS con la mayor profundidad posible, practicando el silencio, el estudio de textos de los sabios, sin esperar ninguna recompensa por el duro trabajo; intentando, por todos los medios, ser prácticos y verificar los resultados que se obtienen para que puedan redundar en servicio de las generaciones que nos siguen.

Desde la base del intento de la mayor profundidad posible del camino interior, se trataría de *formar un equipo de indagación y servicio*

en relación al problema axiológico general, con especial incidencia en la crisis religiosa y en el desmantelamiento generalizado del prestigio y viabilidad de los medios tradicionales del cultivo de la cualidad humana profunda. Para ello:

Fomentar continuamente el interés desegocentrado por solventar los problemas axiológicos y espirituales de nuestros contemporáneos y, en especial, para las nuevas generaciones. (I).

Fomentar la confianza y la comunicación mutua para que la información y el saber que cada uno consiga, estén a disposición de todos en la implicación mutua en el trabajo. (C).

Trabajar de manera que los resultados que cada uno de los miembros del equipo consiga, esté al servicio de todos los miembros del equipo y de la comunidad humana. (S).

La práctica de ICS es una exigencia de nuestro propósito y debe convertirse en una experimentación y verificación para poderlo extender a otros tipos de organizaciones de indagación e investigación.

No hay que olvidar nunca, que en las nuevas condiciones culturales, las prácticas de IDS y de ICS son complementarias y mutuodependientes.

Apuntemos algunas tácticas posibles para conseguir ese propósito:

¿Cómo conseguir el enrolamiento total de todos los miembros del equipo en este propósito?

Comprendiendo que quienes acojan el destino inevitable que nos imponen las sociedades de conocimiento, con amor y agradecimiento, y busquen la solución al mayor de los problemas que plantea, se liberará de sí mismo, se liberará, de una forma u otra de tiranía del egoísmo, que es la raíz de todos los temores, expectativas, que siempre se frustran en un grado u otro. El cultivo de la cualidad humana y el cultivo de la cualidad humana profunda no están separadas sino que se conectan intrínsecamente.

Por el contrario, quienes no reciban el destino que se nos viene encima, no lo acojan y lo amen, estarán sometidos a sí mismos y al pasado muerto.

Quienes trabajen con espíritu de equipo, multiplicarán sus saberes y la eficacia de su trabajo y tendrán la satisfacción de la comunicación en la tarea y en el camino interior.

Cultivar individual y colectivamente el espíritu de indagación abre constantemente puertas al planteamiento de problemas y a su solución, multiplica la capacidad intelectual y sensitiva, y proporciona siempre una guía en el quehacer intelectual y espiritual.

Habrá que fomentar en cada uno de los miembros del equipo que, aunque la tarea es ingente y totalmente desproporcionada a las fuerzas y medios de nuestro humilde grupo, estamos tratando problemas humanos que pueden y deben ser resueltos por humanos.

No podemos esperar que aparezcan genios que nos solventen los problemas. La idea de "genio" es una imagen romántica. Los problemas no tienen espera y pueden ser puestos en vía de solución por hombres y mujeres que dediquen todo el tiempo de que disponen, todo su interés, su amor y su pasión en aportar algo serio que contribuya a la resolución de los problemas.

Quien aprende a amar y servir con toda su mente, con todo su corazón y con todo su tiempo, y pone toda su pasión en mejorar la situación axiológica humana en todas sus dimensiones, ese es el genio que necesitamos.

Habrá que fomentar en cada uno de los miembros del equipo, y en el equipo entero, la confianza en su propia capacidad y fuerza para arremeter con éxito esa tarea. Cuando buscamos y pensamos, el cosmos entero, con todo su misterio, piensa en nosotros. Eso nos enseñan los maestros del espíritu; y su enseñanza no debe quedar en mera teoría.

Tendremos que esforzarnos por fomentar entre nosotros el pensamiento de que los grandes problemas humanos no los solventan nunca las grandes instituciones poderosas que disponen de potentes plataformas, sino los humildes equipos que trabajan sin dinero y sin plataformas.

Habrá que alimentar en nosotros la idea de que si damos con soluciones o con vías de solución o aunque sólo sea acertar a plantear adecuadamente los problemas, la verdad, tarde o temprano se abre

camino, aunque nosotros no lo veamos, ni tengamos la satisfacción de que se reconozca nuestro trabajo.

Tendremos que enraizar profundamente el convencimiento de que el éxito no es criterio de buen trabajo, ni menos es el canon que nos dicta si vamos bien o mal en nuestra investigación. El reconocimiento no es criterio de acierto ni de verdad.

Aunque nadie reconociera nuestro trabajo y pareciera que es como aguas, sacadas con trabajo de los pozos de la tierra, que se pierden en las arenas estériles del desierto, no debe importarnos. Si nuestras soluciones tienen aunque sólo sean unos granos de certeza, otros que nos seguirán tendrán que redescubrir nuestros hallazgos.

Todos los miembros de nuestro equipo deben hacer todo lo posible para comprender que sólo el absoluto desprendimiento y desinterés permite abordar los problemas adecuadamente y darles la solución conveniente.

El ensayo de proyecto axiológico para una organización de estudio e investigación, con una finalidad concreta como CETR, ha sido un caso y un ejemplo.

Hemos querido remarcar que toda organización, sea con el propósito que sea, en las actuales circunstancias culturales, debe estar contextualizada, tanto en la concepción como en la práctica, en las sociedades de conocimiento generales y globales. Si se olvidara ese contexto o no se tuviera explícitamente en cuenta, el planteamiento del proyecto de la organización de que se trate, tendría serios riesgos de ser anacrónico. Si fuera ese el caso, su sobrevivencia como organización estaría gravemente amenazada.

Por consiguiente, todo proyecto de una organización, tenga la finalidad que tenga, debe estar temática y explícitamente contextualizada en la dinámica y la lógica de las sociedades de conocimiento, y a su servicio.

Cada uno de los miembros del equipo, y el equipo entero, debe comprender con toda claridad que todos los métodos que proponen las religiones y las tradiciones espirituales de la humanidad, son estrategias y tácticas para conseguir a la vez la cualidad humana y la cualidad humana profunda.

Los maestros, escrituras sagradas y grandes textos espirituales son como fuegos poderosos que encienden, en quienes se les acercan sinceramente, las llamas del interés, el amor y el servicio a todo lo existente, tanto en su dimensión absoluta como en su dimensión relativa a nuestras necesidades.

Esquema general para la construcción de proyectos colectivos en las sociedades de conocimiento

1º. Estudio de las condiciones generales de sobrevivencia o funciones V, en las nuevas condiciones culturales propias de las sociedades de conocimiento y cambio continuo, atendiendo al ámbito particular de la organización de que se trate.

2º. Formulación de postulados axiológicos.

Partir de la opción libre e inevitable por vivir en y a través de las sociedades de conocimiento. Este arranque de nuestro planteo tiene unas consecuencias necesarias que deben formularse como una cadena de postulados estructurados jerárquicamente.

La cadena podría ser la siguiente:

- Supuesta la opción necesaria por la sociedad de conocimiento hay que postular la globalidad.
- La interdependencia mutua creativa de individuos y equipos es una exigencia, supuesta la extensión y complejidad de nuestras ciencias y tecnologías.
- No puede haber creatividad sin libertad y sin democracia. La jerarquía bloquea u obstaculiza la creatividad.
- Se requiere, pues, una gran comunicación, no mera información, horizontal.
- La comunicación no podrá funcionar sin confianza mutua y sin equidad.

Las diferencias de sexo, razas, opciones espirituales son impertinentes para las sociedades basadas en el conocimiento, por consiguiente, no deben existir so pena de perjudicar a la dinámica creativa.

La globalidad debe extenderse también al medio. El crecimiento acelerado de ciencias y tecnologías exige tener explícitamente en cuenta la sostenibilidad.

3º. Construcción de un proyecto axiológico colectivo mediante el cuadro actancial, partiendo de la cadena jerárquica de postulados axiológicos. El cuadro actancial no podrá construirse con narraciones, a la manera de los mitos, sino con razones bien fundadas.

4º. Asentamiento claro de la estrategia general para llevar a las personas concretas los proyectos axiológicos construidos. Esa estrategia general será siempre una forma concreta de cultivo de IDS-ICS en interdependencia mutua, adecuada a la situación del colectivo de que se trate.

5º. Determinar cuidadosamente las tácticas que deben aplicarse para conseguir implantar tanto IDS-ICS como el proyecto axiológico colectivo de que se trate según la pretensión de una organización determinada.

6º. Para la investición semántica de los sistemas axiológicos de las sociedades de conocimiento, se tendrá que averiguar la estructura sémica radical que genera el modo de sobrevivencia desde la innovación y la comunicación en globalidad para saber cuál es la metáfora radical desde la que se investirán los diversos códigos o diversidad de dimensiones de la vida colectiva.

El cultivo de la cualidad humana profunda (la espiritualidad de nuestros antepasados) en sociedades de conocimiento globalizadas

El proyecto axiológico que nos proponemos esbozar ahora debe ser un proyecto para motivar y cultivar colectivamente la dimensión absoluta de lo real.

Tiene que ser un proyecto dirigido principalmente a quienes no pueden tener *creencias* intocables porque saben que los humanos

construimos todas las dimensiones de nuestra propia vida, tanto socialmente como individualmente, tanto en lo que se refiere a la dimensión relativa de nuestro acceso a lo real, como en su dimensión absoluta. Lo saben consciente o inconscientemente, pero de forma que resulta operativa. Basta con eso para que las creencias no puedan ser seriamente asimilables.

La mayoría de los miembros de las nuevas sociedades industriales, especialmente las generaciones más jóvenes, no puede adherirse a creencias que fijen la interpretación y valoración de la realidad, las formas de actuación y organización en ninguno de sus niveles, especialmente colectivos, pero tampoco individuales.

En unas sociedades de continua innovación y cambio en las ciencias, en las tecnologías, los productos y los servicios y, como consecuencia, en todos los niveles de sus vidas, no se puede tener nada fijado de forma intocable. Por consiguiente, se ven forzados a alejarse y alejar de sí todo sistema de creencias, y más si ese sistema está sacralizado.

Esas personas que no pueden tener creencias –no es que no quieran, sino que no pueden-, tampoco pueden, por ello mismo, tener religiones, porque las religiones se fundamentan en creencias.

Si no pueden tener ni creencias, ni religiones, tampoco podrán tener dioses en el sentido tradicional.

Además, debe ser un proyecto de cultivo adecuado a una sociedad globalizada, es decir, que tenga en cuenta toda la riqueza de todas las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad. Esta actitud global ha de estar, en algún grado, al alcance de todos.

Como consecuencia de todo esto, los miembros de las nuevas sociedades no pueden tener epistemología mítica. Son conscientes, de una forma u otra, de que todas las formas religiosas son construcción humana.

El procedimiento de trabajo que nos queda inmediatamente a mano será:

- práctica intensiva de IDS, interés incondicional por todo, distanciamiento o desapego de todo y silenciamiento,
- servicio, también incondicional, a toda criatura,

- estudio constante y detenido de los textos y tradiciones de los sabios de toda la humanidad,
- y todo ello en comunión con el pasado y en grupo con los contemporáneos que pretenden hacer el camino a la sabiduría.

Hasta aquí queda planteado, en esencia, como recorrer ese camino.

Pero ¿cómo motivar eficazmente para el cultivo de esa dimensión? Hemos de encontrar un procedimiento para motivar a los miembros de las nuevas sociedades para que cultiven la cualidad humana profunda sin la cual la simple cualidad humana es frágil.

Para motivar a la colectividad humana precisamos de un proyecto axiológico. El camino espiritual no requiere la estructura de un proyecto axiológico, como veremos más tarde, pero el cultivo colectivo de esa dimensión, sí lo requiere. Este problema es el que principalmente nos va a ocupar ahora.

Por lo escrito hasta aquí podemos afirmar que sin que se dé en una sociedad la cualidad humana profunda en un número crítico de personas, no es posible que esa sociedad tenga la cualidad humana suficiente para gestionar la sociedad de conocimiento, sus ciencias, tecnologías, productos y servicios, sin que corramos el riesgo de que nos conduzca a la catástrofe.

En el nuestros antepasados no procedieron así, bastaba con someterse y repetir el pasado. Eso era suficiente para la sobrevivencia colectiva, sin que la cualidad humana de sus miembros fuera imprescindible, aunque nunca faltó en unos pocos individuos. En una sociedad de innovación y cambio, la sumisión no juega un papel importante porque lo que realmente importa es la libertad, la iniciativa y la creatividad de los individuos y grupos.

Además, el nuevo tipo de sociedades no puede repetir el pasado sino que ha de diseñar y crear el futuro. El pasado no puede servir de norma cuando se sobrevive de la continua creación y cambio. En esa situación, la cualidad humana es imprescindible.

Se necesita la cualidad humana para mantener la flexibilidad de los individuos y de los colectivos. Siempre ha sido necesaria esa flexi-

bilidad pero nunca tanto como en una sociedad que vive de la innovación y del cambio.

En el pasado, la religión, que era una práctica obligatoria y generalizada, mantenía a las sociedades suficientemente flexibles, supuesto que se trataba de sociedades estáticas, aunque fijados en una forma de cultivo de esa dimensión. En la sociedad actual la religión ya no tiene el poder de mantener ese cultivo colectivo.

Necesitamos la cualidad humana con urgencia para saber qué ciencias debemos cultivar, con qué finalidad; la precisamos para conducir todo nuestro aparato tecnocientífico de forma que no termine volviéndose en contra nuestra, como ya está ocurriendo.

Necesitamos además la cualidad humana de manera generalizada, para vivir la globalización en paz y sin conflictos de religiones, culturas, formas de entender la vida, razas, etc. En el pasado se vivía en provincias culturales aisladas y a la defensiva, ahora no tenemos otro remedio que convivir porque ya no hay provincias culturales, todas las culturas están mezcladas en el mundo de las comunicaciones, en los saberes, en las tecnologías e incluso en los ocios. Así ocurre en casi todos los países, en las ciudades, tanto de los países desarrollados como en los en vías de desarrollo.

Además de estas razones para preocuparnos del cultivo de cualidad humana y de la cualidad humana profunda, como algo imprescindible en las nuevas condiciones culturales, hay otra razón, en cierto sentido más importante que todas las anteriores. Es esta: que la cualidad humana profunda vale la pena cultivarla por sí misma, sin más consideraciones, porque es una posibilidad que está ahí, al alcance de quien quiera aproximarse a ella.

Para plantear el problema del cultivo de la cualidad humana profunda (la espiritualidad de nuestros antepasados), no podemos partir, como hicieron nuestros mayores, de la creencia de que la dimensión absoluta existe como una entidad. No podemos partir de ahí porque no podemos creer. Nuestro punto de partida ha de ser sobre datos, no sobre creencias.

Partiremos del hecho, que es un dato, de nuestro doble acceso a la realidad, uno relativo a nuestras necesidades y el otro no relativo a esas necesidades, absoluto, gratuito.

Este dato viene ampliamente confirmado por la flexibilidad propia de nuestra especie para adoptar diversos modos de vida, cuando las formas de sobrevivencia se han modificado; formas de vida muy diferenciadas a lo largo de la historia de nuestra estirpe e, incluso, a lo largo de la historia de cada persona.

Ese es un rasgo esencial de nuestra especie, que nos distancia radicalmente de los restantes animales; rasgo que sólo puede ser explicado desde un acceso a la realidad de doble dimensión: uno sometido a formas y otro libre de ellas. Sin esta doble dimensión de nuestro acceso a lo real, estaríamos fijados en un modo concreto de vida como los restantes animales.

Que la dimensión absoluta o gratuita sea un dato viene también confirmado por la constancia de la existencia del arte, de las religiones, de las corrientes espirituales en la historia de la humanidad, en todas las culturas, y por la existencia, en el último tramo de nuestra historia, de las ciencias y las tecnologías.

Resulta ser también una confirmación de que la noticia de la dimensión absoluta de la realidad es un hecho, la existencia a lo largo de los milenios de procedimientos muy elaborados religiosos, espirituales y artísticos para su cultivo. También el pensamiento filosófico se ha ocupado, de una forma u otra, de esa temática.

A pesar de que la dimensión absoluta de la realidad sea un dato y no una creencia, su cultivo en las sociedades de conocimiento globalizadas, presenta unas dificultades peculiares.

Sobrevivimos por medio del constante uso de ciencias y tecnologías en todos los ámbitos de la vida colectiva e individual. El grueso de nuestra vida, como vivientes necesitados que somos, está mediatizado por los procedimientos abstractos de las tecnociencias, de sus productos y de sus servicios. Incluso las relaciones interpersonales sufren de esa mediación abstractizadora, intensificándose cada día que pasa.

Hoy entre las necesidades de los vivientes humanos y las estimulaciones del medio en el que deben sobrevivir hay una densa barrera

abstractizadora de ciencias, tecnologías y productos. También en la comunicación entre los humanos, que debemos vivir simbióticamente, está esa densa barrera abstractizadora.

Donde no hay cualidad y valor porque se abstrae, se prescinde metódicamente de ellos, lo que impide que pueda darse la noticia de la dimensión absoluta de lo real, porque esa noticia es a la vez perceptiva, sensitiva, mental y, por ello, fundamentalmente axiológica.

El proyecto para fomentar y motivar el cultivo de esa dimensión absoluta y gratuita, tendrá que ser capaz de saltar la densa barrera abstracta que separa a los sujetos entre sí en el aspecto axiológico, y que distancia a los sujetos del poder de estimulación de los objetos naturales.

¿Cómo lograr saltar esa barrera sin pensar por un momento en eliminarla?

Las sociedades que nos han precedido fundamentaban su construcción axiológica apoyándose principalmente en la relación de los sujetos con el medio, modelando la relación comunicativa entre sujetos desde esa relación con el medio. En las sociedades de conocimiento tendremos que invertir la situación: tendremos que apoyar nuestros sistemas axiológicos en la relación comunicativa y de servicio intersubjetiva, modelando el medio desde ese patrón comunicativo.

Tendremos, además, que construir un proyecto axiológico para el cultivo de esa dimensión alejado de las formas tradicionales de nuestros antepasados. En nuestro proyecto no podrán entrar personajes divinos y sus grandes hechos, como fundamento de los proyectos. Deberemos partir sin mitos, aunque luego podamos hacer uso de ellos pero ya sin epistemología mítica.

Habrá que construir los proyectos que necesitamos sin que comporten adhesión incondicional a iglesias o instituciones religiosas, aunque también puedan darse.

Antes de nada vamos a intentar aclarar lo más posible qué tipo de estructura actancial habrá que construir para este tipo de proyectos. La estructura actancial que construyamos tendrá la fuerza que le proporcionen nuestras argumentaciones. Con nuestros argumentos hemos de asentar sólidamente los actantes, especialmente el remiten-

te. No disponemos, en nuestras condiciones culturales, de otro medio para asentar a los actantes, que la sólida argumentación.

Las sociedades de conocimiento nos han llevado, irremediablemente, a que el remitente no pueda ser un dios, ni un personaje sagrado que nos transmite un sistema de valores colectivos bajado de lo alto; y nos han llevado a saber que tampoco nadie nos bajó de los cielos un procedimiento para el cultivo de la cualidad humana profunda garantizado por los dioses.

La necesidad de tener que optar libremente (aunque resulte paradójico, porque se trata de un destino ineludible) por vivir a través de las sociedades de conocimiento nos ha conducido, sin marcha atrás, a esta situación. El remitente no es un personaje bajado de los cielos, ni enviado por los dioses. El remitente es la sabiduría acumulada por todos los sabios de la historia humana, que nos lleva a tener que comprender que si no heredamos y cultivamos esa sabiduría, las sociedades de conocimiento, que acrecientan sin cesar el poder de las ciencias y las tecnologías, son un grave riesgo para nuestra propia sobrevivencia y la de toda la vida en la tierra; un riesgo tanto mayor cuanto mayores son nuestros conocimientos y tecnologías.

El ***remitente*** hace referencia a los altos grados de cualidad humana profunda enseñados por los grandes maestros de la historia de la humanidad, y por nuestros antepasados, a través de milenios; es la oferta de una posibilidad intrínseca humana al alcance, de una forma u otra, en un grado u otro, de todos los humanos.

Esa oferta de nuestros sabios antepasados es la posibilidad de adentrarse en la noticia cognoscitiva, sensitiva y perceptiva de la dimensión gratuita y absoluta de todo existir, hasta el punto de cobrar conciencia que todo es sólo Eso, y que nosotros mismos somos sólo Eso. Una dimensión no construida por los vivientes necesitados, y que no es a nuestra medida; dimensión a la que se podría apuntar y significar, sólo apuntar, como dimensión *no dual* de todo lo real.

A esta dimensión a la que podemos tener acceso ya que la somos, la llamamos *cualidad humana profunda* porque genera una actitud ante todo de interés sin condición alguna. (I). Puesto que el interés no pone ninguna condición, es distanciado de toda nuestra manera

de ser propia de un animal necesitado, que egocentra el uso de todas sus facultades al servicio de sus deseos/temores y proyectos. (D). Un interés sin condiciones por todo ser es amor sin condiciones, y el amor sin condiciones lleva al servicio también sin condiciones, y el servicio sin condiciones lleva al silenciamiento (S).

Esa actitud es una actitud reconciliadora con todo, pacífica hacia fuera y hacia dentro, que no se inquieta porque no busca nada para sí y, por ello, no compite ni pelea con nadie por nada. Quien se sabe todo, no necesita nada.

Si esta actitud, en un grado u otro, no está en la base de todas nuestras creaciones culturales, la base alternativa será el egoísmo personal y de grupo. Eso nos llevará a una cultura de enfrentamientos, de competitividad, de no reconciliación, de explotación de unos por otros. Y lo que es más grave: nos llevará a un uso de toda la potencia, presente y futura, de nuestras ciencias y tecnologías, en continuo crecimiento, para la explotación desconsiderada del medio en que vivimos y de unos grupos por otros, porque estará gobernada por el egoísmo. En ese caso abundarán los conflictos, los enfrentamientos y la fragilidad de todas nuestras construcciones, continuamente amenazadas,. Y a nivel individual quedará la insatisfacción de las expectativas no cumplidas y el temor.

Estamos frente a una alternativa que, como tantas veces en el pasado, es una opción, pero que, si, en este caso, no queremos abocarnos a la ruina de nuestra especie y de la vida en la tierra, es una opción forzada; es un destino que hay que asumir voluntariamente y con agradecimiento.

El remitente no es un dios, ni es un personaje, es la vieja enseñanza universal de los sabios, que la crisis de las religiones ha puesto de relieve como la condición básica, fundamental y fundante de nuestra condición de vivientes culturales. Las sociedades tecnocientíficas de innovación y cambio están haciendo patente la necesidad y la urgencia del cultivo de esa dimensión de nuestra experiencia de la realidad, que es nuestro propio ser y el de todo.

El ***destinatario*** de ese planteo de la "cualidad humana profunda", que también podemos llamar "sabiduría", es toda la humanidad, que

se ha quedado, a causa de las nuevas condiciones de vida, sin creencias, sin religiones y sin dios, entendiendo dios como una entidad que todo lo crea y lo dispone. Aunque esa noción pueda utilizarse como un símbolo de la dimensión absoluta de lo real, pero será sin epistemología mítica.

Quienes todavía no viven en las nuevas sociedades o quienes, por la razón que sea, puedan tener creencias, religiones y dioses, podrán cultivar la sabiduría, que es cualidad humana profunda, desde su propia situación cultural. Si intentan imponer su solución a otros, es señal de que pueden tener creencias, religiones y dioses, pero no tienen sabiduría.

Sin embargo, opinamos que el planteo que estamos comentando está destinado a toda la humanidad, como lo está también la sociedad de conocimiento.

Desde este planteo de la "cualidad humana profunda", que nuestros antepasados llamaron "espiritualidad", sin creencias y sin religiones, se puede y se debe heredar todo el inmenso legado de las religiones y de las corrientes espirituales del pasado, pero teniendo siempre explícito en la mente, en el sentir y en la colectividad, que tenemos que recoger ese legado, pero sin epistemología mítica, es decir, sin tener la pretensión de que lo que dicen las religiones y tradiciones, es como la realidad misma es.

Las religiones son sólo sistemas simbólicos para hablar de lo que no se puede hablar; y las tradiciones espirituales son sistemas simbólicos conceptuales para hacernos caer en la cuenta de que lo que es, no es como nuestra condición de vivientes lo modela.

El ***sujeto*** que recibe la oferta-destino del remitente es todo individuo que vive y ha tomado conciencia de las condiciones y exigencias de las sociedades tecnocientíficas globalizadas. Se puede vivir ese tipo de sociedad sin que se tome plena conciencia de la transformación que supone con relación a las sociedades anteriores respecto al sistema axiológico y a la religión. No obstante, las situaciones culturalmente esquizofrénicas no son sostenibles a medio y largo plazo. Las organizaciones religiosas deberían meditar este problema largamente y en profundidad.

El ***objeto*** que ofrece el remitente, que es una oferta-destino inevitable, es la vieja y venerable cualidad humana profunda de acuerdo con las nuevas circunstancias culturales. O se asume y acoge esta oferta-destino o sólo se tendrá una vida sin cualidad, ni paz, ni reconciliación con todo y consigo mismo, regida por un egoísmo sin piedad.

Se trata de un objeto que no es ningún objeto sino la consecución de una actitud y una aptitud que debe ser colectiva, pero que tiene que conseguirse sujeto a sujeto.

El ***ayudador*** está formado por todos aquellos que, a lo largo de toda la historia de la humanidad, han enseñado la sabiduría de una forma u otra. Las diferencias en las formas tienen su importancia, pero únicamente en la medida en que dan acceso a la cualidad humana profunda que los maestros y las tradiciones enseñan de maneras diferentes y con acentuaciones diferentes. Pero, como todos se esfuerzan por hablar de lo que no se puede hablar, en realidad las diferencias de formas carecen de importancia.

Son también ayudadores todos aquellos que se esfuerzan seriamente por reconocer el camino que conduce a la sabiduría. También lo son quienes trabajan por el bien de las criaturas, humanas y no humanas; los que se esfuerzan por mejorar el medio natural y conservarlo para las generaciones futuras.

El ***adversario*** está formado por quienes, con su pensamiento, con su sentir y con su acción fomentan y defienden una sociedad basada en la explotación inconsiderada del medio, de otros grupos humanos o de personas concretas; son adversarios todos los que se mueven exclusivamente por su propio interés y justifican y fomentan esa actitud; los que buscan el éxito, en el ámbito que sea, personal, económico, político, intelectual o afectivo, y con los medios que sean y a costa de lo que sea.

Hay unos adversarios especialmente peligrosos: los que se empeñan en someter a los demás a sus propias opciones religiosas, ideológicas, morales o intelectuales; estos adversarios son especialmente temibles porque se empeñan en mantener a los colectivos, a los países y

a los individuos en actitudes religiosas, ideológicas y morales propias de condiciones culturales de un pasado, ya desaparecido o en vías de extinción, o se empeñan en volver a las personas y a las culturas, en el ámbito que sea, al pasado.

Estos adversarios de la cualidad humana profunda, intentan, por todos los medios a su alcance, aliarse con el poder para así conseguir mantener o volver a las personas y a los pueblos a las formas de vida del pasado.

Son adversarios los que crean organizaciones reaccionarias religiosas, políticas, económicas o morales. Con mayor motivo lo son quienes crean organizaciones, grandes o pequeñas, para la explotación sin piedad del medio, de las personas, de los pueblos, etc.

Las sociedades de conocimiento nos han puesto ante un grave problema, el más grave de todos a los que se ha enfrentado la humanidad a lo largo de la historia, porque en ese dilema no sólo nos jugamos nuestro destino, sino también el de toda la vida en la tierra.

El dilema es:

- o somos capaces de heredar, comprender y cultivar la gran sabiduría de nuestros antepasados de forma que como individuos, como grupos, como países y como humanidad entera podamos gestionar responsablemente y para bien de todos, la vida en la tierra, incluyéndonos a nosotros mismos,
- o seremos unos bárbaros irresponsables e inconsiderados, con potentísimas tecnociencias, que llevaremos a la ruina definitiva a la vida en la tierra.

Hemos de optar entre

- que nuestro sentir y nuestra sabiduría y cualidad esté a la altura de los saberes tecnocientíficos que poseemos y así podamos gestionarlo todo con amor e interés,
- o dejar que nuestro sentir salvaje, sin cultivar en profundidad y regido por el egoísmo individual y de grupos, rija, sin sabiduría, el temible poder de nuestro instrumental tecnocientífico.

Como exponían los mitos de todos los tiempos y también los de Israel, o se acepta la oferta-destino de los dioses, o es la ruina completa del pueblo. Estamos en una situación semejante, aunque mucho más grave que todas las que nuestra especie ha vivido a través de la historia:

- o asumimos libre y voluntariamente la sociedad de conocimiento, con todo lo que ella comporta y exige de cualidad humana; una opción, que como ya hemos indicado, es un destino inevitable,
- o nos negamos a asumirla, aceptándola en sus aspectos tecnocientíficos, pero no en sus exigencias axiológicas y de cualidad.

Según lo que optemos tendremos vida o muerte para nosotros y para todas las especies.

Como nos lo jugamos todo en esta opción, hay que considerar, con toda detención, a los adversarios y a los ayudadores, para oponernos claramente a los unos y aprovechar todas las ayudas posibles de los otros, conscientes en todo momento de que estamos decidiendo el destino de nuestra especie y de toda la vida del planeta.

Lo expuesto sería un ejemplo del procedimiento a emplear, pero el modo de argumentación y cómo presentar la alternativa puede ser muy diverso. No hay nada fijado ni uniforme en las sociedades de creatividad generadora de diversidad y heterogeneidad, si no es el destino común en el que nos han colocado las sociedades de conocimiento y cambio.

Sean los que sean los razonamientos, tendrán que seguir el cuadro actancial señalado. Podrá personalizarse a los actantes, aunque sea simbólicamente, remarcando mucho en cada momento la alternativa y la inevitabilidad de tener que escoger entre una y la otra.

Así operaron, de hecho, las ideologías: personalizando y remarcando los actantes, señalando fuertemente las alternativas, empujando a optar. Hay, pues, una cierta continuidad con el procedimiento que utilizaron las ideologías, pero sin epistemología mítica.

Hasta aquí hemos estudiado el proyecto axiológico adecuado para conducir a la humanidad, que ya no puede tener ni creencias ni religiones, a tomarse en serio la necesidad del cultivo de la cualidad

humana profunda, lo que nuestros antepasados llamaron espiritualidad. Hemos intentado hacer comprender que ese cultivo no es sólo la posibilidad más noble a nuestro alcance como humanos, sino una necesidad ineludible para todas las sociedades de la humanidad, en las condiciones que nos imponen las sociedades de conocimiento.

Hemos expuesto que para crear ese proyecto axiológico hay que construir un cuadro actancial conveniente. Pero cuando, después de reconocer la necesidad de ese cultivo, se quiere entrar en el cultivo mismo, nos salimos de las estructuras propias de los proyectos axiológicos, con sus cuadros actanciales, y entramos en otro tipo de estructuras semióticas más radicales y elementales.

Formas generales de cultivo de la cualidad humana profunda

Si queremos que todos los colectivos humanos la cultiven en algún grado, que sea suficiente para mantener su acceso a la doble dimensión, habrá que proponerles un proyecto axiológico colectivo de cultivo. Ese proyecto tendrá que pasar, como hemos indicado y ejemplificado, por la construcción de un cuadro actancial.

Pero para que esa construcción de proyecto axiológico colectivo de cultivo de la dimensión absoluta no sea inductor a error o tienda a cuajar en una especie de religión laica o en un mundo de dos pisos, el cotidiano y el profundo, tiene que inducir a destruirse a sí mismo. Es decir, tendrá que proponerse una construcción actancial que lleve a negarse a sí misma porque ha de conducir al no-dos, al vacío de entidades autónomas, al Único, al Innombrable.

Habrá que distinguir con claridad lo que es mantener a la comunidad humana en el cultivo de la doble dimensión de lo real, para que le sea accesible la cualidad humana que necesitamos imprescindiblemente para la correcta sobrevivencia en las sociedades de conocimiento, de lo que se exige para cultivar esa dimensión en profundidad.

Además de esta cualidad humana que se requiere en todo el colectivo humano en las nuevas condiciones culturales, que ha de pasar por la construcción de un proyecto y por el cuadro actancial, se ofrece a

los humanos adentrarse en profundidad en la gran cualidad humana, en la oferta de los maestros del espíritu, que es: *vivir sin residir en el ego, sino en la no dualidad, en la unidad completa.* Para esta tarea no se necesita construir un proyecto axiológico colectivo con su cuadro de actantes. No sólo no se necesita, sino que puede constituir un obstáculo no raramente bloqueante.

Para adentrarse en la cualidad humana profunda, cuando no se pueden utilizar ni religiones ni creencias, la argumentación no precisa construir la estructura actancial; ni siquiera puede utilizarla sin falsear con ello el camino a recorrer, que en realidad no es un camino.

Veamos, a modo de ejemplo, cómo proceden los budistas, que no tienen ni dioses ni creencias.

El Buda, el Iluminado, no es un remitente, porque ni es una entidad, ni tiene una doctrina que ofrecer. El pueblo al que instruye el Buda y a quien va destinada su predicación, tampoco es un destinatario porque no son entidades, sólo se piensan como identidades. No existe ninguna entidad que pueda ejercer de opositor, ni tampoco la hay que pueda ayudar. La oferta del Buda ni es una liberación —¿a quién se liberaría?— ni es una doctrina. Los textos dicen que atribuirle una doctrina al Buda es ofenderle. Tampoco hay un sujeto que reciba la liberación o la doctrina.

Por consiguiente, el budismo ni utiliza la estructura actancial, ni la puede usar. Si la usara, desviaría de la Vía, induciría al error.

Sin embargo el efecto de sentido que puede producir en los "egos", cuaja fácilmente en la estructura actancial. El Buda, la persona de Sakyamuni, es interpretado como el remitente, el pueblo no liberado es el destinatario, el objeto ofrecido es la enseñanza budista y el sujeto que recibe la enseñanza es el no liberado. Los adversarios son la ignorancia, los deseos, las falsas enseñanzas, etc. Los ayudadores son los budas y los bodhisattvas y sus enseñanzas.

Este efecto de sentido es el modo de recepción del ignorante que se cree una entidad que debe y puede obtener algo. Si no se aleja de ese efecto de sentido, falsifica la enseñanza del Buda y se afianza en el error de tenerse por una entidad en un mundo de sujetos y objetos,

porque se hace a sí mismo alguien que debe liberarse y hace de las enseñanzas del Buda algo que obtener.

Procediendo así no llegará nunca a comprender su "naturaleza original", en expresión budista, ni la absoluta no dualidad de todo.

Nuestra situación es semejante a la budista. Pero hay que advertir que el planteo budista es el mismo que el del vedanta advaita, que el del yoga y que el de todos los grandes espirituales de las tradiciones religiosas. Si tomamos el caso budista como ejemplo es sólo por la claridad y simplicidad de su argumentación.

La conclusión de estas reflexiones es que para adentrarse en la gran cualidad humana y para invitar a ella, no necesitamos de la estructura actancial. No sólo eso, sino que debemos alejarnos de ella. Mientras nos queden actantes es señal clara de que no nos hemos liberado de la ignorancia, ni de la identificación con el ego y sus deseos y expectativas y de las consecuencias que ese hecho comporta.

El camino a la gran cualidad humana, o camino espiritual, arranca de una contraposición radical:

- entre un modo de pensar, sentir, actuar y organizarse centrado en la egocentración, en sus deseos, temores, recuerdos y expectativas,
- y un modo de pensar, sentir, actuar y organizarse centrado en el silenciamiento del ego, con todos sus deseos, temores, recuerdos y expectativas.

Hay que pasar de un sistema de vida centrado en el ego y que lo tiene como entidad, a un sistema de vida en el que el ego ha dejado de ejercer su atracción central y se ha convertido en una mera función al servicio de la vida del cuerpo, pero desde la comprensión de que no es ninguna entidad, sino una pura función del cerebro.

Donde el ego se silencia, se silencia el mundo de realidades que el ego construye desde sus deseos/temores y expectativas. Donde el ego se silencia, desaparece la dualidad y se entra en el ámbito, a la vez claro y oscuro, del no-dos.

Hay una estructura lingüística adecuada para hacer ese tránsito, que han usado todos los maestros de las tradiciones espirituales de la

humanidad. Volvemos a encontrarnos con el cuadrilátero generado por la estructura elemental de la significación.

Esa estructura parte de una clara contraposición axiológica, que en nuestro caso sería la contraposición de un modo de vida centrado y articulado en torno del ego, con todas sus exigencias y reclamos, frente a un modo de vida centrado en el silenciamiento completo del ego y de sus reclamos.

En la primera alternativa se piensa, se siente y se actúa en el mundo que el ego construye; en la segunda alternativa se piensa, se siente y se actúa desde la más completa no dualidad; podríamos decir, usando un concepto como símbolo, desde la unidad.

El proceso de tránsito de la alternativa egocentrada, que es siempre el punto de partida de unos vivientes necesitados como nosotros, a la no egocentrada, tiene que pasar por la completa negación de la egocentración de nuestras facultades.

Aquí no entran en consideración ni los proyectos axiológicos, ni sus cuadros actanciales; aquí se trata únicamente de plantear una clara contraposición y de exponer el medio de tránsito de un término de la alternativa al otro.

En el seno de las religiones, en el planteamiento de la alternativa y en el proceso de transformación entraban las figuras divinas. En tradiciones espirituales en las que los dioses no juegan ningún papel o sólo un papel muy subordinado, como el budismo, las corrientes vedantas advaitas o el taoísmo clásico, la contraposición y la transformación se plantean y se hacen con argumentos, sin mitos y sin creencias.

Puesto que esta es nuestra situación, vamos ver, a título de ejemplo, los planteos budistas del problema, desde el maestro Hui-Neng y desde otros varios sutras.

El budismo se plantea desde una clara contraposición:

- la que da al sujeto como real con todas sus consecuencias de deseos, temores y expectativas, que sólo generan dolor, y que como consecuencia da también como reales los objetos y sus características,
- y la que da al sujeto como no real, y por tanto tampoco son reales los objetos que construye desde sus deseos, temores y expectativas.

La enseñanza budista pasará por la negación de la realidad del sujeto y todas sus construcciones, para así, siguiendo la estructura elemental de la significación, implicar la afirmación de la alternativa.

Hui-Neng en su comentario del Sutra del Diamante, dice, citándolo: *Todas las cosas creadas son como sueños, ilusiones, burbujas, sombras; como el rocío y como el relámpago. Así debéis considerarlas.*[20]

- En el Prajñäpäramitä-Ratnagunasamyaghätä se dice:
- *Esta gnosis le muestra a todos los seres como una ilusión.*
- *Se asemeja a una gran multitud de gente, conjurados en una encrucijada*
- *Por un mago, que luego corta muchos miles de cabezas;*
- *Reconoce todo este mundo de la existencia como un espectáculo burlesco, y sin embargo el miedo no le invade.*[21]
- *Él sabiamente sabe que todo lo que vive es no producido, como lo es él mismo;*
- *Sabe que todo lo que es, no existe más de lo que existe él o cualquier otro ser.*
- *Lo no producido y lo producido no se distinguen,*
- *Esa es la práctica de la sabiduría, la más alta perfección.*[22]

Del Sutra del Diamante:

Subhuti, si los bodhisattvas (sabios) tuvieran una imagen de un yo, una imagen de una persona, una imagen de un ser o una imagen de una personalidad que vive su vida, entonces no serían bodhisattvas.[23]

Si tienen en la mente sujeto y objeto, y no se elimina el sentido del yo y del otro, entonces no se les puede llamar bodhisattvas. Si exponen

20 *El Sutra de Hui-Neng. Comentarios de Hui-Neng al Sutra del diamante*. Versión de Thomas Cleary. Madrid, 1999 Editorial Edaf, pg. 227.

21 Prajñäpäramitä-Ratnagunasamyaghätä. Cp.1, 21.

22 Ibídem: Cp.1, 28.

23 *El Sutra de Hui-Neng. Comentarios de Hui-Neng al Sutra del diamante*. Versión de Thomas Cleary. Madrid, 1999, Edaf, pg. 199.

plenamente todo tipo de recursos oportunos, educando y liberando a los seres vivos, sin tener en la mente ningún sujeto ni objeto, entonces son bodhisattvas.

¿Por qué? Subhuti, en realidad no hay nadie llamado bodhisattva. Por eso dice el Buda que todas las cosas no tienen yo, ni persona, ni ser, ni personalidad que vive la vida.[24]

Se están usando los textos para negar la alternativa de vida centrada sobre el ego. El Sutra del Diamante continuará negando toda objetivación. Dirá que ni hay doctrina, ni nada que practicar, ni lugar al que aferrarse.

Subhuti, no digas que el Realizado alberga este pensamiento: Debo predicar una doctrina. No albergues ese pensamiento. ¿Por qué? Porque si alguien dice que el Realizado alberga una doctrina, está difamando al Buda, porque no es capaz de entender lo que digo. Subhuti, la explicación de la enseñanza es que no hay una doctrina que predicar: esto se llama enseñar.[25]

Nada es real, por consiguiente, nada tiene características propias. Pero todo eso que es nada con entidad propia, es un vacío completo de todas nuestras posibles objetivaciones, acotaciones, representaciones. Pero eso que es vacío para nuestras mentes y sentires objetivadores, está lleno hasta los bordes. Está lleno, pero inconcebible, innombrable.

El Buda dijo a Subhuti:

Todas las apariencias son ilusiones; si ves que las apariencias no son características, entonces ves al Realizado.[26]

Las necesidades, el ego y sus deseos son la causa de la construcción ilusoria de su mundo y el origen de la ignorancia y del sufrimiento.

24 Ibidem, pg. 204.

25 Ibidem, pg. 211.

26 Ibidem, pg. 212.

El Realizado quiere revelar el cuerpo de realidad: por eso dice que todas las apariencias son ilusiones. Si ves que todas las apariencias son ilusiones y que son irreales, entonces ves la verdad sin forma del Realizado.[27]

Amigos, cuando un discípulo noble entiende el sufrimiento, el origen del sufrimiento, el cese del sufrimiento y la vía que conduce al cese del sufrimiento, de esa forma también es de entendimiento correcto... y ha llegado a este Dhamma verdadero.
[...]
Amigos, cuando un discípulo noble entiende la vejez y la muerte, el origen de la vejez y la muerte, el cese de la vejez y la muerte y la vía que conduce al cese de la vejez y la muerte, de esa forma también es de entendimiento correcto ... y ha llegado a este Dhamma verdadero.
[...]
Amigos, cuando un discípulo noble entiende el deseo, el origen del deseo, el cese del deseo y la vía que conduce al cese del deseo, de esa forma también es de entendimiento correcto... y ha llegado a este Dhamma verdadero.
[...]
Cuando un discípulo noble ha entendido así el deseo, el origen del deseo, el cese del deseo y la vía que conduce al cese del deseo... él, aquí y ahora pone fin al sufrimiento. De esa forma también un discípulo noble es de entendimiento correcto... y ha llegado a este Dhamma verdadero.[28]

En el Sutra de Hui-Neng explica que el quinto gran maestro Hung Jen encargó a sus discípulos que escribieran un verso para que él pudiera apreciar cuál de ellos había comprendido la enseñanza de forma que pudiera ser su sucesor. El discípulo más antiguo y con más prestigio entre los condiscípulos, Shen Hsiu escribió:

27 Ibidem, pg. 159.

28 Sammàdiäähi Sutta. nº 14, 21,31,39. http://www.acharia.org/downloads/EL%20DISCURSO%20SOBRE%20EL%20ENTENDIMIENTO%20CORRECTO.pdf

El cuerpo es como el árbol de la iluminación,
la mente es como un espejo claro con su pie.
Púlela con diligencia, una y otra vez,
sin consentir que recoja polvo.

Con este verso mostró que no había comprendido la vaciedad completa. Frente a ese verso escribió el suyo Hui-Neng:

La iluminación no tiene árbol,
y un espejo claro no tiene pie.
Originalmente no hay nada:
¿dónde se puede posar el polvo?[29]

El maestro Hung Jen le nombró su sucesor.

Donde todo está vacío, la enseñanza sólo se puede transmitir de mente a mente:

En lo que se refiere a la enseñanza, ésta se ha transmitido de mente a mente, permitiendo a todos que se despierten a sí mismos y se comprendan a sí mismos.[30]

Todas las realidades son construcciones ilusorias del ego. Esa es la negación. La implicación es la afirmación de una vida no centrada sobre la egocentración donde el ego ya no construye ninguna ilusoria realidad. En esa alternativa, que es el camino a la sabiduría y a la liberación, no hay nada a lo que aferrarse:

…viendo con penetración no se aferran ni rechazan nada en absoluto. Este es el modo de ver la naturaleza esencial y de alcanzar la budeidad.[31]

Ni siquiera los comportamientos son criterio al que agarrarse:

29 *El Sutra de Hui-Neng. Comentarios de Hui-Neng al Sutra del diamante*. Versión de Thomas Cleary. Madrid, 1999, Edaf, pg. 21-23.

30 Ibidem, pg. 23.

31 Ibidem, pg. 35.

…deja de lado lo correcto y lo incorrecto […] y tendrás clara la naturaleza de la iluminación.[32]

En nuestra propia naturaleza esencial no existe básicamente ni una sola cosa que se pueda asir.[33]

En esa alternativa a la egocentración se apela a una intuición, que es un conocimiento no-conocimiento, en la que la luz de la comprensión y el calor de la conmoción forman una unidad indisoluble, donde las facultades ya no se abren en abanico, sino que se funden en una unidad en la que la comprensión es conmoción y la comprensión y conmoción son visión.

Cuando se llega a la negación de la vida centrada en el ego, que implica la opción por la vida centrada en el silenciamiento completo del ego y sus construcciones, todavía estamos en el ámbito de la formalidad, todavía es estructura semiótica. Hay que saltar de la estructura semiótica a la pura intuición con el pensar, el sentir, la percepción y la acción, a "eso vacío de toda posible representación".

Los sutras nos hablan de mover sin movimiento, de viajar sin viajes, de ver sin visión, de reír sin risa, de oír sin oído, de conocer sin saber, de ser felices sin ser felices, de caminar sin andar, de pararnos sin detenernos. Y dicen los sutras: "Id más allá del lenguaje. Id más allá del pensamiento". Básicamente, el ver, el oír y el saber son completamente vacíos. Tu odio, alegría o dolor son los de una marioneta. Puedes buscar pero no hallarás nada.[34]

La gente capaz de verdadera visión sabe que la mente es vacío, trascienden tanto comprensión como no comprensión. La ausencia de comprensión es verdadera comprensión.

32 Ibidem, pg. 43.

33 Ibidem, pg. 59.

34 "Tratado del linaje de la fe. Sermón del despertar". En: *Bodhidharma, enseñanzas Zen*. Barcelona 1995, Ed. Kairós.

Mediante la verdadera visión nada es visto y nada es no visto. Dicha visión penetra en todas direcciones sin ver: porque nada es visto; porque no es visto, se ve [en la forma]; porque es visto [la forma] no se ve. Lo que ven los mortales son ilusiones. La verdadera visión está desapegada del ver.

*Ver **nada**, es percibir el Camino y comprender **nada** es conocer el Dharma, porque ver, no es ver ni no ver y porque comprender, no es comprender ni no comprender. Ver sin ver es verdadera visión. Comprender sin comprender es verdadera comprensión (pura comprensión). La verdadera visión no es sólo viendo, también es ver sin ver. Y la verdadera comprensión no es sólo comprender comprendiendo, también es comprender no comprendiendo. Si lo comprendes todo, entonces es que no comprendes. Sólo cuando comprendes **nada** es verdadera comprensión. Comprender es ni comprender ni no comprender.*[35]

Dicen los sutras: "Id más allá del lenguaje. Id más allá del pensamiento.[36]

Liberarse uno mismo de las palabras es liberación.[37]

La alternativa a la vida centrada en el ego y sus construcciones, es nuestra "naturaleza original". No hay nada que buscar fuera, porque no hay dualidad ninguna.

Hay que advertir con claridad que el mismo uso de la estructura elemental de la significación y de la transformación axiológica, aunque se haga para ayudar al proceso interior, es peculiar porque parte de una alternativa en la que uno de los términos de la alternativa no es definible, como lo es en versiones no iniciáticas de la estructura elemental. La alternativa a nuestro modo de vida centrado en la ego-

35 Ibidem, pg. 73.

36 Ibidem, pg. 63.

37 Ibidem, pg. 67.

centración sólo se la puede caracterizar y apuntar negando la vida centrada en la egocentración y sus consecuencias.

La estructura elemental misma y su ley de transformación no pueden conducir a la plena liberación del ego tomado como entidad, con todas sus secuelas. Ninguna estructura da el paso a lo no objetivable ni definible de ninguna forma. Esa estructura sólo puede apuntar, conducir, como dice el místico musulmán Rumí, a la puerta de la sala del Rey, pero no puede entrar en la cámara.

Llegados ahí, el budismo utilizará imágenes para ayudar a dar el salto: el Vacío, la otra orilla, el silencio absoluto, la paz y la reconciliación con todo, el interés incondicional por toda criatura, etc.

> *Los que entienden por su cuenta no tienen necesidad de buscar fuera. Si insistís en que es absolutamente necesario un maestro para alcanzar la liberación, os equivocáis.*[38]

Cuando se supera la egocentración y se entra en la no dualidad, se eliminan todas las fronteras, entonces se genera el amor incondicional por toda criatura en la mente, en el corazón y en las obras. Esto es lo que afirma la expresión frecuentemente repetida por los budistas de que *"el vacío es forma y la forma es vacío"*, o esta otra, *"esto es aquello y aquello es esto"*.

No se puede, pues, acusar al planteo budista de desentenderse de la sociedad y de sus problemas. No se puede hacer esa acusación ni al planteo budista ni a ninguno de los planteos de las grandes tradiciones de cultivo de la cualidad humana profunda de la humanidad.

Como hemos visto la estructura en la que se expresa la propuesta budista es la estructura elemental de la significación y de las transformaciones axiológicas, teniendo en cuenta el peculiar uso que la iniciación a la cualidad humana profunda tiene que hacer de ella.

Todas las tradiciones religiosas y espirituales hacen sus ofertas siguiendo esta misma estructura, explícita y conceptualmente, como el

38 *El Sutra de Hui-Neng. Comentarios de Hui-Neng al Sutra del diamante*. Versión de Thomas Cleary. Madrid, 1999, Edaf. pg. 39.

budismo y el vedanta advaita, o desde el seno de una mitología con narraciones, símbolos e imágenes, como el cristianismo, el islam, el judaísmo, etc.

Por consiguiente, para la propuesta del cultivo explícito de la dimensión absoluta de la realidad, que es la cualidad humana profunda, no se requiere un proyecto axiológico, ni una estructura actancial, aunque en las religiones ese cultivo se presentará en el seno de un proyecto axiológico colectivo y, por ello, en el seno de una estructura actancial.

A modo de conclusión

Los pasos que habrá que seguir para la construcción de sistemas axiológicos colectivos en nuestras condiciones culturales propias de las sociedades de conocimiento, innovación y cambio continuo, los hemos recorrido ya.

La pretensión de este escrito no es sólo teórica, sino también práctica. ¿Qué sentido tendría intentar construir una epistemología axiológica, que es un saber sobre todos los fenómenos axiológicos humanos, sobre sus funciones, la diversidad de aspectos en los que se presenta, cómo se construyeron en el pasado y cómo pueden construirse en el futuro en nuestras condiciones culturales, las interpretaciones epistemológicas que suponen e incluso imponen, si ese intento fuera sólo teórico? Un saber sobre lo axiológico debe estar orientado a la práctica.

Pretendemos proporcionar conocimientos que sean útiles a las diversas organizaciones de las sociedades de innovación en continua transformación. En ese tipo de sociedades nada puede venir impuesto desde arriba, todo tiene que generarse desde los grupos en los que se producen las transformaciones constantes. Eso significa que todas las organizaciones, en sus diversos niveles y pretensiones, deben ser capaces de construirse sus propios proyectos axiológicos, dentro de unas matrices generales correspondientes a las sociedades de conocimiento globalizadas en general.

También es misión de la epistemología axiológica llamar la atención sobre la necesidad ineludible de cultivar temáticamente la dimensión absoluta de nuestro acceso a la realidad. Será mi-

sión suya también estudiar e indicar, en la medida de lo posible, cómo cultivar esa dimensión en nuestras condiciones culturales, sin creencias, sin religiones y sin dioses.

Nuestra disciplina debe facilitar la posibilidad de heredar el legado de sabiduría de nuestros antepasados de todas las culturas de la humanidad. Es una exigencia de la sociedad humana globalizada.

A pesar de los años que llevamos estudiando el tema, somos conscientes que lo que hemos hecho es sólo un primer intento para aproximarnos a los principios básicos de la epistemología axiológica. Queda mucho, muchísimo trabajo por hacer.

Pero, como hemos indicado en nuestra introducción, la construcción de una epistemología axiológica es ya una necesidad urgente, supuestos los cambios radicales y rápidos que el crecimiento acelerado de ciencias y tecnologías está produciendo continuamente en los modos de vida humana.

Como vivientes necesitados que somos, precisamos, más incluso que de nuestras tecnociencias de las que ya dependemos por completo, de sistemas axiológicos que nos mantengan como animales viables en un entorno cambiante. Los sistemas axiológicos de los colectivos deben ser nuestra primera preocupación. No se puede vivir en un desmantelamiento axiológico casi completo con unos instrumentales tecnocientíficos en las manos que multiplican su capacidad cada pocos meses.

La epistemología axiológica debe llamar la atención sobre la necesidad de que los colectivos, que manejan, dirigen y utilizan nuestras tecnociencias, sean personas y colectivos de cualidad humana.

La epistemología axiológica tiene que hacerse capaz de argumentar convincentemente que no habrá cualidad humana en nuestras organizaciones si no hay un número suficiente de personas y grupos que cultiven la cualidad humana profunda, la que nuestros antepasados, en un contexto de antropología de cuerpo y espíritu, en sociedades estáticas fundamentadas en creencias y religiones, llamaron espiritualidad.

Si no aprendemos a heredar todo el legado de sabiduría de todas las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, será difícil, sino es que imposible, cultivar la cualidad humana y la cualidad humana profunda al nivel que nos exigen las sociedades de conocimiento globalizadas. No podemos correr el riesgo de tener que inventar de nuevo esa sabiduría, sería una gran necedad y un grave peligro.

Bibliografía

Alberigo, G. (ed.) 2004. ***Historia de los concilios ecuménicos.*** Salamanca. Ediciones Sígueme.

Bachelard, G. 1967. ***La poétique de l'espace.*** Paris. P.U.F.

Bachelard, G. 1968. ***L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement.*** Paris. Librairie de J. Corti.

Bachelard, G. 1968. ***L'eau et les rêves. Essais sur l'imagination de la matière.*** Paris. Librairie de J. Corti.

Bachelard, G. 1968. ***La Terre et les Rêveries de la volonté.*** Paris. Librairie de J. Corti.

Bachelard, G. 1969. ***La Terre et les Rêveries du repos.*** Paris. Librairie de J. Corti.

Barret, Nathaniel. ***Skillful Engagement and the "Effort after Value": An Axiological Theory of the Origins of Religion.*** En vías de publicación en el volumen "***The Evolution of Religion: Critical Perspectives and New Directions"*** edited by Fraser Watts and Léon Turner.

Bleeker, J.; Widengren, G. 1969. ***Historia religionum. Manual de historia de las religiones. I. Religiones del pasado.*** Madrid. Ediciones Cristiandad.

Bodhidharma.1994. *Enseñanzas zen.* Ed. Kairós. Barcelona.

Boje, D. M. & Baskin, K. 2011. Our organizations were never disenchanted. ***Journal of Organizational Change Management***, 24(4): 411-426.

Bonet, E. & Sauquet, A. 2010. Rhetoric in management and in management research. ***Journal of Organizational Change Management***, 23(2): 120-133.

Bottero, J., Kramer, S.N. 2004. ***Cuando los dioses hacían de hombres. Mitología mesopotámica.*** Madrid. Akal ediciones.

Bruner, J. 1986. ***Actual minds, possible worlds***. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Bruner, J. 1990. ***Acts of meaning***. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Corbí, M. 1996. ***Religión sin religión.*** Madrid. PPC.

Corbí, M. 1983. ***Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas.*** La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos. Salamanca. Universidad de Salamanca.

Corbí, M. 1991. ***Indagacions sobre el futur.*** Barcelona, Centre Català de Prospectiva.

Corbí, M. 1991. ***La religió que ve. La gran transformació de la religó en la societat científico-tècnica.*** Barcelona. Claret.

Corbí, M. 1992. ***Proyectar la sociedad, reconvertir la religión. Los nuevos ciudadanos.*** Barcelona. Herder.

Corbí, M. 1999. Formación de equipos para la creación del conocimiento y la innovación. En: Güell, A.M. (coord.) ***Homo faber, homo sapiens. La gestión del capital intelectual.*** Barcelona. Bronce.

Corbí, M. 2007. ***Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses.*** Barcelona. Herder.

Czarniawska, B. 2004. ***Narratives in social science research***. London: SAGE Publications Ltd.

Denning, S. 2004. ***Squirrel Inc. A fable of leadership through storytelling***. San Francisco: Jossey-Bass.

Eco, U. 2000. ***Tratado de semiótica general.*** Barcelona. Editorial Lumen.

Fischer, H. 1964. ***L'Aube de la civilisation, en Égiypte et en Mésopotamie.*** Paris. Payot.

Flory, M. & Iglesias, O. 2010. ***Once upon a time: the role of rhetoric and narratives in management research and practice.*** En: ***Journal of Organizational Change Management***, 23(2): 113-119.

Flyvbjerg, B. 2001. ***Making social science matter***. New York: Cambridge University Press.

Frankfort, H y H. A., Wilson, J. A. y Jacopsen, T. 1964. ***El pensamiento prefilosófico. I Egipto y Mesopotamia.*** México, F.C.E.

Frankfort, H. ***La royauté et les Dieux.*** 1951. Paris. Payot.

Gabriel, Y. 2004. ***Myths, stories and organizations***. Oxford: Oxford University Press.

Greimas, A. J. 1966. ***Sémantique structurale.*** Paris. Larousse.

Greimas, A. J. 1970. ***Du Sens. Essais Sémiotiques.*** Paris. Éditions du Seuil.

Greimas, A. J. 1983. ***Du Sens II. Essais de sémiotique poétique.*** Paris. Éditions du Seuil.

Gross, A. G. & Dearin, R. D. 2003. ***Chaim Perelman***. New York: State University of New York Press.

Heinen, S. & Sommer, R. 2009. I***ntroduction: Narratology and interdisciplinarity.*** En: S. Heinen & R. Sommer (Eds.), ***Narratology in the age of cross-disciplinary narrative research***. Berlin: Walter de Gruyter.

Hjelmslev, L. 1966. ***Le langage.*** Paris. Éd. De Minuit.

Hjelmslev, L. 1968. ***Prolégomènes à une théorie du langage***. Paris. Éd. de Minuit.

Hjelmslev, L. 1971. ***Essais linguistiques.*** Paris. Éd. de Minuit.

Hui Neng. 1999. *El Sutra de Hui-Neng. Comentarios de Hui-Neng al Sutra del diamante.* Versión de Thomas Cleary. Madrid, Edaf, pg. 199. Kearney, R. 2002. ***On stories***. London: Routledge.

Kearney, R. 2002. *On stories*. London: Routledge.

Kramer, S. N. 1974. ***La historia empieza en Sumer.*** Barcelona. Círculo de Lectores.

Labat, R., Caquot, A., Sznycer, M., Vieyra, M., 1970. ***Les religions du Proche-orient. Textes et traditions sacrés babyloniens-ougariotiques-hittites.*** Paris. Fayard-Denoël.

Lakoff George, Johnson Mark. 1999. ***Philosophy In The Flesh: the Embodied Mind and its Challenge to Western Thought***. Basic Books.

Lakoff, G. with Mark Johnson. 2003 (1980). ***Metaphors We Live By***. Chicago. University of Chicago Press.

Lakoff, G. with Rafael Núñez. 2000. ***Where Mathematics Comes From: How the Embodied Mind Brings Mathematics into Being.*** Basic Books.

Lara Peinado, F. 1988. ***Himnos sumerios.*** Madrid. Editorial Tecnos.

Lara Peinado, F. 1990. ***Himnos babilónicos.*** Madrid. Editorial Tecnos.

Lévi-Brühl, L. 1963. ***L'Âme primitive.*** Paris. P.U.F.

Lévi-Brühl, L. 1963. ***Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive.*** Paris. P.U.F.

Morenz, S. 1960. ***Agyptische Religion. Die Religionen der menschhait.*** Stuttgar. W.Kohlhammer Verlag.

Neville, R. N. 1981. ***Reconstruction of Thinking***. Albany, New York: SUNY Press.

Neville, R. N. 1989. ***Recovery of the Measure***. Albany, New York: SUNY Press.

Neville, R. N. 1995. ***Normative Cultures***. Albany, New York: SUNY Press.

Parada, M. J. & Viladás, H. 2010. ***Narratives: a powerful device for values transmission in family businesses***. En: ***Journal of Organizational Change Management***, 23(2): 166-172.

Pentland, B. T. 1999. *Building process theory with narrative*: From description to explanation. En: ***Academy of Management Review***, 24(4): 711-724.

Perelman, C. 1963. ***The idea of justice and the problem of argument***. London: Routledge & Kegan Paul.

Prajñäpäramitä-Ratnagunasamcayagäthä (Verses on ***The Perfection of Wisdom***) Translated by Edward Conze. En: http://huntingtonarchive.osu.edu/resources/downloads/sutras/02Prajnaparamita/Astasahasrika.pdf

Pritchard, J. 1966. ***La sabiduría del Antiguo Oriente.*** Barcelona. Ediciones Garriga.

Ramachandran, V.S., Hirstein William. ***Three Laws of Qualia. What Neurology Tells Us about the Biological***, Functions of Consciousness, Qualia and the Self. En: ***Journal of consciousness Studies***, 4 nº 5-6, 1997 pp 429-58

Sammàdiäähi Sutta enhttp://www.acharia.org/downloads/EL%20DISCURSO%20SOBRE%20EL%20ENTENDIMIENTO%20CORRECTO.pdf

Schein, E. H. 2000. ***Sense and nonsense about culture and climate***. En: N. M. Ashkanasy & C. P. M. Wilderom & M. F. Peterson (Eds.), ***Handbook of organizational culture and climate***. London: Sage.

Schein, E. H. 2009. ***The corporate culture survival guide***. San Francisco: Jossey-Bass.

Wallison, P. J. 2011. ***Three narratives about the financial crisis***. En: ***Cato Journal***, 31(3).

Widengren, G. 1976. ***Fenomenología de la religión.*** Madrid. Ediciones Cristiandad.

Este libro plantea la necesidad de crear un saber sobre lo axiológico, es decir, sobre todo lo que tiene que ver con los valores humanos: una epistemología axiológica.

En las sociedades de conocimiento sabemos y vivimos que los proyectos axiológicos no los recibimos de nadie ni de nada, sino que los tenemos que construir nosotros mismos en una situación de cambio constante.

Conscientes de que la crisis axiológica en la que estamos inmersos es la más grave que ha sufrido la humanidad en su larga historia, nos hace evidente la seriedad y urgencia de la cuestión que se plantea: disponer de un saber adecuado para la solución de este problema que es la raíz de todos los que estamos viviendo.

Esta obra pretende ofrecer una posible solución que, a diferencia del pasado, no podrá ser definitiva sino que deberá transformase al paso de los continuos cambios de los modos de vida provocados por las tecnociencias.